أصول الفقه



تأليف

المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر

منشورات الفيروزآبادي

أصول الفقه

تأليف

المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر

منشورات
الفيروزآبادي

انتشارات فیروزآبادی

الكتاب .... اصول الفقه

المؤلف .... المرحوم محمدرضا المظفر قدس سره

التحقيق .... صادق الحسن زاده

الناشر .... انتشارات فیروزآبادی

الصفّ والاخراج الفنّی .... السید محمد الفیروزآبادی

المطبعة والليتوغرافيا .... اعتماد ـ قم

الطبعة .... الاولی

الكمية .... ٣٠٠٠ نسخة

﴿ العلامة ابومحمد الشيخ محمد رضا المظفر فى سطور ﴾

▢ آل مظفر

آل مظفر من أسر العلم النجفية ونبعة من نبعات الأدب، عرفت فى النجف فى اواسط القرن الثانى عشر و قطن بعض رجالها الجزائر فعرف بالانتساب اليها وضاع لقبه الأصلى، وهى كثيرة العدد منتشرة فى مَحلاّت النجف كما انّها موزعة فى كثير من بُلدان العِراق و كثير منها فى الجزائر، و لها بها المكانة السامية والشأن المرموق بعين التبجيل والاحترام وهم قادة تلك الأنحاء و هداتهم وأئمة محاريبهم وارباب فتاواهم عنهم يأخذون مسائل الدين و السنن و الآداب وهى سلالة علميّة بسق يانع فضلها فى مرابع العلم و نما غرسها فى حقل الفضل و الكمال. اشتهرت بالنسبة الى أحد أجدادهم و هو «مظفر» بن احمد بن محمد بن على بن حسين آل على (وآل على: قبيلة معروفة الآن هى فى عوالى المدينة المنوّرة وكان لاحد افراد أسرة آل المظفر وهو الشيخ يونس صلة بهم) عرب الحجاز، كانوا قديماً يسكنون فيه هكذا يقولون و يحدثون انّ جدّهم «مظفر» كان من اهل العلم اقام فى النجف مدة ثم سكن حوالى البصرة و تنسب له هناك بعض البقاع[1]

▢ ابوه

الشيخ محمد بن الشيخ عبدالله بن محمد بن احمد بن مظفر الصَيْمَرى من العلماء الابرار و الصلحاء الاتقياء و مرجعاً للتقليد فى بعض بلدان العراق «وهو

---

١ - ماضى النجف و حاضرها، ٣/٣٦٠

اول من أقامها من هذه الأسرة فی مسجد سوق المسابچ (أحد فروع سوق الكبير) حسن الخلق، حلو البزة هش بش، استمال قلوب أهل محلّته بحسن سلوكه و طيب أخلاقه ممّا جعل له مكانة عندهم جميل سيرته و طيب معاشرته وكان لهم فيه أتم وثوق واطمينان. قال فی التكملة: كان عالماً عاملاً فاضلاً فقيهاً متبحّراً تقياً مهذباً كثيرالعبادة، حسن السمت، حلو الكلام، كثير التواضع، حسن السيرة»[1] صنف موسوعة فقهيه جليلة شرح فيها «كتاب شرائع الاسلام» للمحقق الحلّی و سمّاه «توضيح الكلام فی شرح شرائع الاسلام» يقع فی مجلدين: الاول ينتهی الی الضمان و الثانی يتم بتمام أبواب الفقه و هو شرح مزج فرغ منه سنة ١٣٠٤هـ.ق[2] و تُوُفِّی فی اول شهر ربيع الاول سنة ١٣٢٢هـ.ق.

❑ ولادته

ولد فی النجف فی اليوم الخامس من شعبان سنة ١٣٢٢هـ.ق بعد وفاة والده كما كتب نفسُهُ: «قد تُوُفّی والدی العلامة الشيخ محمد... فكانت ولادتی بعده بخمسة أشهر فَلَم اَرَه و لَمْ يَرَنی و قد كفلنی اخی الكبير المرحوم الشيخ عبدالنبی المتوفی ١٣٢٧هـ.ق فكان لی كالأب الرؤف، و بعده بقيتُ تحت ظلّ أخی و أستاذی العلامة الشيخ محمد حسن...»[3] و الشيخ محمد حسن (المتوفی ١٣٧٥هـ.ق) ربّاه تربية دينية و غذاهُ من نبوغه و فضله فنشأ نشأة حسنة.

قرأ المقدمات العلوم علی عِدّة من اهل الفضيلة و العلم، منهم: الحجة الشيخ محمد طه بن الشيخ نصرالله الحويزی و نظرائه. قال المظفر: «ابتدأت فی دراسة علم النحو حوالی سنة ١٣٣٥هـ.ق فقرأتُ «الأجروميّة» علی الطريقة المألوفة بين الناس و لعدم رغبتی فی الدرس فی ذلك الحين كنتُ لم احفظها حفظاً كالعادة، و هكذا بقيتُ علی التهاون فی الاشتغال فی قرائتی لباقی كتب النحو، ولما انتقلت الی المنطق فتحت عينی للدّرس فكثر جدّی فی التحصيل و تداركت مافات منّی فی

١- ماضی النجف و حاضرها، ٣/٣٧٥

٢- الذريعة، ٤/٤٩٥ ـ ماضی النجف وحاضرها، ٣/٣٧٦

٣- شعراء الغرّی (النجفيات) لِلخاقانی، ٨/٤٥٩

علم النّحو و لكن مع ذلك كان شغلى على غير تحقيق و تدقيق حتّى حضرت «المطوّل» على الاستاذ الشيخ محمد طه الحويزى وجملة من علم الاصول فاستفدت منه فائدةً كليةً و تعلمتُ منه كيف يتوصّل الى التّنقيب عن المسائل العلمية بما كان يتوسع به فى بسط المسائل و تحقيقها»[1] ولمّا تفتّح ذهنه طلب العلم برغبة شديدة رافقته كل حياته و اقبل على الكتب يطالعها بكدّ كيفما حصلت له.

❐ شعره و شاعريته

تتلمّذ على العلامة الحويزى فى الشعر حتى مهر فيه وصار شاعراً مجيداً. وصفه العلامة آغا بزرگ الطهرانى بقوله: «هو عالم جليل و اديب معروف... برع فى الفنون العربية كالعروض و القافية و غيرهما و قرض الشعر فى شبابه فاجاد فيه، ونشر قِسمٌ منه فى المجلات يوم ذلك، وله ديوان»[2] قال الشيخ باقر آل محبوبة: «فهو اليوم كاتب شاعر من الشعراء المجيدين و يشهد لنبوغه فى الادب و تقدّمه فى الفضيلة، مقالاته المنشورة المتنوعة و شعره الرائق الدائر و فيه من السلاسة و الانسجام ما يرتاح له الطبع و يستحليه الذوق الصحيح»[3]

و قال الاديب المعروف العلامة الشيخ على الخاقانى

«والمظفر دخل ميادين النظم و هو مبكر و أجاد قرض الشعر و هو يافع و عرفتُهُ الأندية الادبية شاعراً له وزنه بين أخدانه قبل اكثر من ربع قرن و قد نظم أكثر من الفى بيت، غير انّه لم يحتفظ بأكثرها و بذلك أعرب عن تسيبه لنتاجه و تفكيره بعدم حفظه له أو لتصوّره بأنّه لايستحق التخليد. غير ان شعره ليس كذلك فهو متين فى أكثره و رصين فى معظمه و مقبول عند أكثر الادباء وقد نزع فى قسم منه الى تصوير بعض الخواطر الفلسفية و النفسيّة، كمال نال استحسان الادباء له»[4] كان المظفر ذكيّاً، سريع الخاطر تتجلى فيه آيات النبوغ والذكاء وذكره الاستاذ عبدالكريم الدجيلى فى «شعراء النجف» بمثل هذه الكلمات: «شاب من شباب

١- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٢٤٥٩/٨- ٢ نقباء البشر، ٧٧٣/٢
٣- ماضى النجف و حاضرها، ٣٧٤/٣ ٤- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٤٦١/٨

النجف المنوّر، معتدل البديهة فی السرعة والبطء، طرق مواضيع جليلة و معانٍ عميقة، يغور فی المعنی حتّی تكاد لاتفهمه - أو الناظم لا يفهمه - من شدّة غوره به، ينصرف عن حسن الالفاظ و تنميقها الی حسن المعنی و دقته لأنه تلميذ الشيخ محمد طه الحويزی فی القريض...»[۱]

كان المظفر من اعضاء اللجنة الادبية فی النجف الاشرف المتشكلة من عِدَّة اُدباء الأَلِبّاء كالشيخ محمد علی الاردوبادی التبريزی و الشيخ محمد رضا الشبيبی و الشيخ باقر الشبيبی و الشيخ محمد علی اليعقوبی و محمد مهدی الجواهری و الشيخ محمد السماوی و غيرهم من عيون العلم و الادب فی النجف الاشرف[۲] و له شعر كثير منه هذه القصيدة قالها فی رثاء الامام الجواد عليه السلام منها:

حــی قــلباً تــذيبه الحســرات ... انّما المـوت فـی التـصابی حـياة
إن مـن عـاش فـی الحـياة خـلياً ... مـيّت عـاش فـار تـمته الحـياة
كل مـا فـی الوجـود عـندی لولا ... فـــئة تـــجتنی الغـرام جـــناة

ايــها المــدلجون للـمنهل العـذ ... ب، قـــفو الی فـــللرّ فــيق انـــاة
انـــا ذيــاك مــثقل طـوحت بـی ... للـــتوانـــی الآهــات والعــاهات
وخذوا فی يـدی الضـعيفة رفـقا ... هــــذه فـــی طــريقنا العــثرات
أوقدوا لی من نـور حـبّی مِـصْبا ... حاً، فـقد أظـلمت بـی الطـرقات
ظلمات هذی الحـياة و الامِـصْبا ... ح، إلاّ مـــا أو قـــدته الهـــداة
عــنصر فـی الوجـود كـوَّنَه اللـه ... فكـــانت بـــنوره النـــيرات
مـــثل النـــور و الزجـــاجة ... والمصباح انـتم و انـتم المشكـاة
انـتم النـور للكـليم عـلی الطـور ... وانـــــتم الآدم الكـــــلمات
انـــتم بـــاب حِـــطّة مَـــنْ أتـــاه ... كـــان أدنـی الجـزاء فـيه النـجاة
وكـــفی مــفخراً بــغير ولاكـــم ... لايـــتمّ الصـــيام والصـــلوات

۱- شعراء النجف، ص۳۲۸
۲- راجع «الاجازة الكبيرة» للعلامة آية الله المرعشی النجفی، ص۱۹۸.

بالامام الجواد منكم تمسكتُ وحسبى من قدسه النفحات
حـــدث قلد الامـامة فانقا دَتْ لعلياء حكمه الحادثات[١]

منها يصف القلم:
ولقد شفقت حشا العلوم بمزبر ذرب فلاحت بينها الأسرار
غصن تساقط إذ يميس ثماره وعليه منه فى الصرير هزار
يشدو و أطراف الأنامل دوحة أو ليس منها تجتنى الأثمار
يبكى فتبتسم الطروس و ينثنى يشدو فتطرب عنده الأفكار
صل اذا ما ساب ينفث سمه لكن أطراف البنان وجار[٢]

▢ خصائصه

قال العلامة الطهرانى (ره): «والمترجَم له (المظفر) من افاضل اهل العلم و أشراف اهل الفضل والادب، له سيرة طيبة من يومه وسلوك محمود حبّبه الى عار فى فضله»[٣] وصفه المحقق الشيخ محمد مهدى الآصفى بقوله: «ولَمْ يعرف الشيخ الفقيد حيناً من الزّمن معنى لكلمة «أنَا» و لمايلا بس هذه الكلمة من بغض و حبّ فى غير ذات الله. فقد كانت نفسه الكبيرة تضيق بما يسمّى بالبغض ولا تعرف معنى للخصومة والعداء...»[٤]

ذكرة الشيخ على الخاقانى بمثل هذه الكلمات : «عرفته منذزمن بعيد يرجع الى اكثر من ربع قرن، انساناً حيّ الشعور، يقنط القلب، مرح الروح، لايميز بين العدوّ و الصديق لقوة المجاملة عنده ...»[٥]

▢ أساتيذه

حضر المظفر دروس و أبحاث الخارغ اعلام عصره منهم: المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى (المتوفى: ١٣٦١هـ.ق)، آية الله الميرزا محمد حسين النائينى

---

١ - شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٤٧٤/٨ - ٤٧٧
٢ - شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٤٨٠/٨ ٣- نقباء البشر، ٧٧٣/٢
٤ - عقايد الاماميه، ص١٢ ٥- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٤٥٣/٨

(المتوفى: ۱۳۵۵ه.ق) و حضر بصورة خاصة أبحاث المحقق محمد حسين الغروى الاصفهانى (المتوفى:۱۳۶۱ه.ق) و اخيه العلامة الشيخ محمد حسن المظفر (المتوفى: ۱۳۷۵ه.ق) و عمدة استفادته من العَلَمين الجليلن الاخيرين.

حضر على الشيخ محمد حسين الاصفهانى عدة سنين فى الفلسفه و الاصول و الفقه. كان بينه و بين استاذه مودة و صحبة اكيدة و قال تلميذه الشيخ غلامرضا عرفانيان: «وسمعتُ منه (اثنا حضورى عنده قدس سره لدرس الاصول) انّه حضر لدى شيخه المعظّم الشيخ محمد حسين الاصفهانى لدراسته دورة من اصول الفقه مدّة عشرين سنة!!»[۱] اول ما يُلفت نظر الطالب فى كتاب اصول الفقه للمظفر، هو تأثره العميق بأسلوب و المبانى العلامة الاصفهانى من حيث المحتوى و الفكر و تبويب الاصول و رصانة فى التعبير وسلاسة فى العبارة و استخدام الالفاظ البسيط و اليسير للتفهيم المطالب العميق و الدقيق كما عمل الاصفهانى فى كتابه «الاصول على النهج الحديث». قال الشيخ محمد مهدى الآصفى: «انطبع الشيخ المظفر كثيراً باراَء استاذه الشيخ الاصفهانى فى الاصول والفقه و الفلسفة و جرى على نهجه فى البحث فى كتابه «اصول الفقه»، حيث تبع منهجه فى تبويب الاصول، كما يشير هو الى ذلك فى ابتداء الكتاب، كما تأثر بمبانيه الخاصة على مايظهر ذلك من خلال كتابه الكبير «اصول الفقه» فيما انجز من هذا الكتاب. و كان يجله اجلالاً كبيراً، كلّما جرى له ذكر، أو اتيح له أن يتحدث عنه، و يخلص له الحبّ والاحترام، أكثر مما يخلص تلميذ لاستاذه»[۲]

وحضر المظفر على اخيه الشيخ محمد حسن، سنوات كثيرة كمال قال الطهرانى: «عمدة استفادته من اخيه الشيخ محمد حسن»[۳] «وقيل: الشيخ محمد رضا كان مجازاً فى الاجتهاد من اخيه»[۴] و صرّح الآصفى بقوله: «حضر فيها على اخيه الشيخ محمد حسن مع اخيه الآخر الشيخ محمد حسين...»[۵]

۱- تتميم كتاب اصول الفقه، ص۱
۲- عقائد الامامية للمظفر، ص۳
۳- نقباء البشر، ۷۷۲/۲
۴- معارف الرجال، ۲۴۷/۲
۵- عقائد الامامية، ص۳

❐ جميعة «منتدى النشر»

أسّس المظفر «جمعيّة منتدى النشر» فی سنة ۱۳۵۴ه.ق و انتخب لرئاستها من سنة ۱۳۵۷ وجدّد انتخابه فی كل دورة وان جمعية منتدى النشر هی إحدى ثمراته التی لاينساهاله تاريخ النجف العلمی فقد ضحی من أجل حياتها المعظم حياته و سقی بذرها سقياً مقطراً من نفسه الصافية و اسّس فی سنة ۱۳۷۶ه.ق «كلية الفقه» فی النجف الاشرف و اعترفت بها وزارة المعارف العراقية سنة ۱۳۷۷ه.ق، يدرس فيها: الفقه الامامی، والفقه المقارن، واصول الفقه، والتفسير واصوله، والحديث و اصوله (الدرية)، و علم النفس و الاجتماع و التاريخ الاسلامی، والفلسفة الاسلامية، و الفلسفة الحديثة و المنطق و التاريخ الحديث، و اصول التدريس، اللغة الإنجليزية و امثالها مما يحتاجه العلماء و المبلّغون فی العصر الراهن.

و من اساتذه هذه الكلية: العلامة الشيخ عبدالحسين الحلی و الشيخ عبدالحسين الرشتی و العلامة محمد تقی الحكيم مؤلّف «الاصول العامة للفقه المقارن» والعلامة الشيخ محمد رضا المظفر «وقد بذل فقيدنا الشيخ حياته فی سبيل تنمية هذه المؤسسة باخلاص و ايمان يعز مثله فی نفوس المجاهدين، فكان يقوم بتدريس الفلسفة الاسلامية و ادارة الصفوف عند غياب بعض المدرّسين، فی سائر العلوم. و كان فی الوقت نفسه بعد مجلدات كتابه القيّم (اصول الفقه) للتدريس فی «كلية الفقه»...

كل ذلك الی جنب المؤسسات و المشاريع الثقافية الاسلامية الاخری الّتی أسّسها الشيخ و اتبع لها الاستمرار أو أصابها الفشل... و الی جنب حركه النشر و التأليف الّتی بعثها الشيخ فی النجف كانت منها: مجلّتا البذرة و النجف»[1].

❐ أعضاء المنتدی

شارك فی ادارته جمع من العلماء منهم: الشيخ محمد جواد الحجامی و السيد موسی بحر العلوم و السيد يوسف الحكيم و الشيخ هادی حموزی و الشيخ

۱- عقائد الاماميه للمظفر، ص۱۱

علی ثامر و الشیخ محمد حسین المظفر[١].

اخوته

له اخوة فضلاء أتقیاء صلحاء وفقد اتفقت مصادر التحقیق انّهم خدموا الاسلام و المسلمین با مانة و إخلاص و روّجوا علوم آل محمد صلی الله علیه وآله بعزم و ثبات وقد ساهموا فی نشر آثار بیت الرسول صلی الله علیه وآله بمؤلفاتهم.

١ - **الشیخ عبد النبی** (١٢٩١ - ١٣٢٧هق) هو اکبر أنجال العلامة الشیخ محمد، قام مقام والده فی امامة الجماعة فی مسجدهم (مسجد المسابچ) فی سوق الکبیر و هو الذی قام بتربیة اخوته و کفلهم و شملهم بعطفه و حنانه و کان صالحا تقیا و علی جانب من حسن الخلق و طیب المعاشرة؛ ملك قلوب مریدیه بلذیذ کلامه و جمیل سیرته... و اعقب ولدین اکبرهما الشیخ جواد: وهو ممّن یشتغل بطلب العلوم الدینیة[٢].

٢ - **الشیخ محمد حسن مظفر** (١٣٠١ - ١٣٧٥هق) کان عالماً فاضلاً تقیا و رعاً... وکان محترماً عند علماء عصره و الوجوه فی النجف[٣] تتلمذ علی الشیخ محمد کاظم الخراسانی (المتوفی:١٣٢٩هق) و محمد کاظم الطباطبائی (المتوفی:١٣٣٧هق) و الشیخ الشریعة (المتوفی:١٣٣٨هق) و الشیخ علی آل صاحب الجواهر و اکثر تحصیله من هذین الاستاذین الاخیرین وله اجازة الاجتهاد من اکثر مشایخه ورجع الیه البعض فی التقلید من کسبة النجف و ضواحی البصرة[٤] له تألیفات کثیرة، أشهرهم: «کتاب دلائل الصدق لنهج الحق» فی الامامة، ثلاث مجلدات.

٣ - **ابوامین الشیخ محمد حسین** (١٣١٢ - ١٣٨١هق) مات والده و هو ابن تسع سنین. هو من الادباء واهل النظم مقل فی نظمه و نظم «ارجوزة فی بعض ابواب الفقه» وهو کاتب ناثر ونثره اقوی من نظمه، له لباقة لسان وطلاقة وجه و لیاقة

١- شعراء الغرّی (النجفیات) لِلخاقانی، ١٩٣/٨، ٤٥٩

٢- ماضی النجف و حاضرها، ٣٦٧/٣ ٣- معارف الرجال، ٢٤٦/٢

٤- ماضی النجف و حاضرها، ٣٦٩/٣ ـ معارف الرجال، ٢٤٦/٢ ـ نقباء البشر، ٤٣١/١

و تخرج على آية الله الميرزا محمد حسين النائينى و الشيخ المحقق آغا ضياء الدين العراقى و السيد ابوالحسن الموسوى و اخيه الشيخ محمد حسن و اكثر استفادته منه. مؤلفاته كثيرة و أشهرهم: «كتاب فى احوال الامام الصادق عليه السلام يقع فى جزئين» و «كتاب علم الامام» و «ميثم التمار»[١] و...

۴ - الشيخ محمد على المتولّد سنة ١٣١٥هق تاجراً و قبل اشتغاله بالتجارة فرغ من المقدمات و سطوح الفقه والاصول[٢].

مؤلفات الشيخ محمد رضا المظفر

١ - «**اصول الفقه**»: يعتبر من الكتب الاصولية القيّمه باسلوب الحديث و تظهر اهميّة و قيمية هذا السِّفرا النفيس بمراجعة الكتب الضخام فى هذا العلم

٢ - «**المنطق**»: فى ثلاثة اجزاء، كتاب نفيس و بديع فى اسلوبه عرضت با وضع عبارة والفه لتبسيط هذا العلم لطلاب كلية المنتدى.

٣ - «**عقايد الامامية**»: (عقايد الشيعة) طبع عام ١٣٧٣هق فى النجف.

۴ - «**فلسفه ابن سينا**»: كفل فيه ترجمة الشيخ الرئيس و النقد لبعض آرائه.

۵ - «**السقيفة**»: ألّفه عام ١٣۵٢هق.

۶ - «**عَلىٰ هامش السقيفة**»: أجاب فيها على الرود الّتى صدرت إثر ظهور كتابه. طبع فى سنة ١٣٧٣هق.

٧ - «**أحلام اليقظة**»: بسط فيه حياة الفيلسوف ملاصدر الدين الشيرازى صاحب «الاسفار» و يناجى فيها صدر المتألهين و يتحدّث معه فيما يتعلق بنظرياته فى الفلسفة الالهية العالية ويتلقى منه الجواب بصورة مشروحة و بعرض قصصى جميل. نشر قسم من الكتاب فى مجلتى «العرفان» و «الدليل» و غيرهما[٣].

٨ - «**ديوان الشعر**»: اكثر من اَلْفَى بيت[۴] و طبعت نماذج منه فى «شعراء الغرّى» و «ماضى النجف و حاضرها».

١- معارف الرجال، ٢/٢۴٧ ـ ماضى النجف و حاضرها، ٣/٣٧٠ ـ نقباء البشر ٢/۶۴۶ ـ شعراء الغرّى، ٨/١٩١

٢- ماضى النجف و حاضرها، ٣/٣٧۶

٣- نقباء البشر، ٢/٧٧٣ ـ عقايد الاماميه، ص۵

۴- شعراء الغرّى (النجفيات) لِلخاقانى، ٨/۴۶١

۹ - **«حاشية المكاسب للانصاری»**: علی الخيارات فقط.

۱۰ - **«الفلسفة الاسلامية»**: كراساتٌ و زّعـها المـظفّر عـلی تـلاميذه أثـناء تدريسه الفلسفة الاسلامية فی السَّنَواتِ الثلاث الأُولی لِتأسيس «كليه الفقه» فـی النجف الاشرف طبع عام ۱۴۱۳هق فی قم - إعداد تلميذه السيد مـحمد تـقی الطباطبائی التبريزی[۱].

۱۱ - **قدّم لكتاب «الاسفار الاربعة للصدر المتألهين» و «جواهر الكلام للنجفی»**.

۱۲ - **« كتابفی علم العروض»**: قال المظفر: «قد أَلّفتُ كتاباً فی علم العروض سنة ۱۳۴۳هق علی الاسلوب الحديث ولكن بقی ناقصاً و الی لآن لم اوفـق الی اتمامه ولی كتاباتٌ فی كثير من العلوم لم تزل مبعثره و اكثرها فی الاصول»[۲].

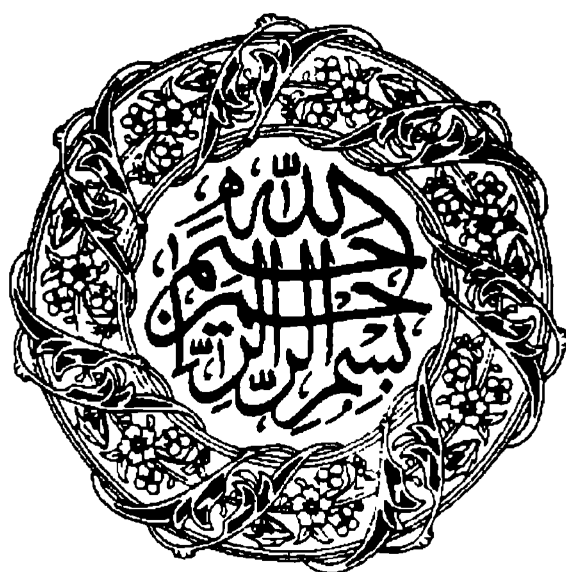
□ وفاته

تُوُفِّی بالنجف ليلة ۱۶ رمضان سنة ۱۳۸۳هق (۱۳۴۳هش) و شيع بتشييع حافل بالعلماء و الوجوه من النجف و خارجها و اقبر مع اخيه الحجة الشيخ محمد حسن بمقبرتهم الخاصة.

قم - صادق الحسنزاده المراغی

۱- طبع مؤسسة دارالكتاب - قم.

۲- شعراء الغرّی (النجفيات) لِلخاقانی، ۴۵۹/۸


بسم الله الرحمن الرحيم



تمثال المصلح المجدد آية الله

المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر

وضع هذا الكتاب لتبسيط اصول هذا الفن للمبتدئين ليعينهم على الدخول فى بحره العـميق عـنلها يـبلغون درجـة المـراهـقين و هـو الحـلقة المفقودة بين كتاب معالم الاصـول و بـين كـفاية الاصول. يجمع بين سهولة العبارة و الاختصار، و بين انتقاء الآراء الحديثة التى تطور إليها هذا الفن.

المدخل

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمده علىٰ آلائه و نصلى علىٰ خاتم النبيين محمد و آله الطاهرين المعصومين.

▢ تعريف علم الاصول:

علم اصول الفقه هو «علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى».

مثاله: ان الصلوة واجبة فى الشريعة الاسلامية المقدسة، و قد دلّ علىٰ وجوبها من القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وَ أقيمُوا الصَّلٰوةَ﴾**[1]، **﴿إنَّ الصَّلٰوةَ كانَت عَلى المُؤمِنينَ كِتاباً مَوقُوتاً﴾**[2]. و لكن دلالة الآية الاولى متوقفة علىٰ ظهور صيغة الأمر ـ نحو «أقيموا» هنا ـ فى الوجوب، و متوقفة أيضاً علىٰ ان ظهور القرآن حجة يصح الإستدلال به.

و هاتان المسالتان يتكفل ببيانهما «علم الاصول».

فإذا علم الفقيه من هذا العلم ان صيغة الأمر ظاهرة فى الوجوب، و ان ظهور القرآن حجة ـ استطاع ان يستنبط من هذه الآية الكريمة المذكورة ان الصلوة واجبة. و هكذا فى كل حكم شرعى مستفاد من أى دليل شرعى أو عقلى لا بد ان

١- البقرة /٤٣، ٨٣، ١١٠ ـ النساء /٧٧ ـ يونس /٨٧ ـ النور /٥٦ ـ الروم /٣١ ـ المزمل /٢٠

٢- النساء /١٠٣

يتوقف استنباطه من الدليل علىٰ مسالة أو أكثر من مسائل هذا العلم.

الحكم: واقعى و ظاهرى. و **الدليل**: اجتهادى و فقاهتى.

ثم لا يخفى ان الحكم الشرعى الذى جاء ذكره فى التعريف السابق علىٰ نحوين:

١ـأن يكون ثابتاً للشىء بما هو فى نفسه فعل من الأفعال، كالمثال المتقدم أعنى وجوب الصلوة، فالوجوب ثابت للصلاة بما هى صلاة فى نفسها و فعل من الأفعال مع قطع النظر عن أى شىء آخر. و يسمى مثل هذا الحكم «الحكم الواقعى». و الدليل الدال عليه «الدليل الاجتهادى»؛

٢ـأن يكون ثابتاً للشىء بما انه مجهول حكمه الواقعى، كما إذا اختلف الفقهاء فى حرمة النظر إلى الأجنبية، أو وجوب الاقامة للصلاة. فعند عدم قيام الدليل علىٰ أحد الأقوال لدى الفقيه يشك فى الحكم الواقعى الاولى المختلف فيه، و لأجل ألا يبقى فى محل العمل متحيراً لا بد له من وجود حكم آخر و لو كان عقلياً، كوجوب الاحتياط أو البراءة أو عدم الاعتناء بالشك. و يسمى مثل هذا الحكم الثانوى «الحكم الظاهرى». و الدليل الدال عليه «الدليل الفقاهتى» أو «الأصل العملى».

و مباحث الاصول منها ما يتكفل للبحث عما تقع نتيجته فى طريق استنباط الحكم الواقعى، و منها ما يقع فى طريق الحكم الظاهرى. و يجمع الكل. «وقوعها فى طريق استنباط الحكم الشرعى» عدى ما ذكرناه فى التعريف.

❏ موضوع علم الاصول:

ان هذا العلم غير متكفل للبحث عن موضوع خاص، بل يبحث عن موضوعات شتى تشترك كلها فى غرضنا المهم منه، و هو استنباط الحكم الشرعى. فلا وجه لجعل موضوع هذا العلم خصوص الأدلة الأربعة فقط، و هى الكتاب و السنة و الإجماع و العقل، أو باضافة الاستصحاب، أو باضافة القياس و الاستحسان، كما صنع المتقدمون.

و لا حاجة إلى الالتزام بأن العلم لا بد له من موضوع يبحث عن عوارضه الذاتية فى ذلك العلم، كما تسالمت عليه كلمة المنطقين، فان هذا لا ملزم له و لا دليل عليه.

❐ فائدته:

ان كل متشرع يعلم انه ما من فعل من أفعال الانسان الاختيارية الا و له حكم فى الشريعة الاسلامية المقدسة من وجوب أو حرمة أو نحوهما من الأحكام الخمسة. و يعلم أيضاً ان تلك الأحكام ليست كلها معلومة لكل أحد بالعلم الضرورى، بل يحتاج أكثرها لاثباتها إلىٰ إعمال النظر و اقامة الدليل، أى انها من المعلوم النظرية.

و علم الاصول هو العلم الوحيد المدون للإستعانة به على الاستدلال علىٰ اثبات الأحكام الشرعية. ففائدته إذن، الإستعانة على الاستدلال للاحكام من أدلتها.

❐ تقسيم ابحاثه:

تنقسم مباحث هذا العلم إلىٰ أربعة أقسام[1]:

١ـ مباحث الألفاظ و هى تبحث عن مداليل الألفاظ و ظواهرها من جهة عامة نظير البحث عن ظهور صيغة إفعل فى الوجوب و ظهور النهى فى الحرمة. و نحو ذلك؛

٢ـ المباحث العقلية و هى ما تبحث عن لوازم الأحكام فى أنفسها و لو لم تكن تلك الأحكام مدلولة للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و كالبحث عن استلزام وجوب الشىء لوجوب مقدمته المعروف هذا البحث باسم «مقدمة الواجب»، وكالبحث عن استلزام وجوب الشىء لحرمة ضده المعروف باسم «مسالة الضد»، و كالبحث عن جواز اجتماع الأمر و النهى. و غير ذلك؛

١- و هذا التقسيم حديث تنبه له شيخنا العظيم الشيخ محمد حسين الاصفهانى قدس سره المتوفى سنة ١٣٦١ (هـ.ق)، أفاده فى دورة بحثه الاخيرة... و هو التقسيم الصحيح الذى يجمع مسائل علم الاصول و يدخل كل مسالة فى بابها، فمثلا مبحث المشتق كان يعد من المقدمات و ينبغى أن يعد من مباحث الألفاظ، و مقدمة الواجب و مسالة الاجزاء و نحوهما كانت تعد من مباحث الألفاظ و هى من بحث الملازمات العقلية ... و هكذا.

٣ـ مباحث الحجة و هى ما يبحث فيها عن الحجية و الدليلية، كالبحث عن حجية خبر الواحد، و حجية الظواهر، و حجية ظواهر الكتاب، و حجية السنة و الإجماع و العقل، و ما إلىٰ ذلك؛

٤ـ مباحث الاصول العملية و هى تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادى، كالبحث عن أصل البراءة و الاحتياط و الاستصحاب و نحوها.

فمقاصد الكتاب ـ إذن ـ أربعة وله خاتمة تبحث عن تعارض الأدلة وتسمى «مباحث التعادل و التراجيح» فالكتاب يقع فى خمسة أجزاء[١] ان شاء الله تعالى. و قبل الشروع لا بد من مقدمة يبحث فيها عن جملة من المباحث اللغوية التى لم يستوف البحث عنها فى العلوم الادبية أو لم يبحث عنها.

١ـ و قد وضعه المؤلف طاب مثواه بعدئذٍ فى أربعة أجزاء، حيث الحق مباحث التعادل و التراجيح فى الجزء الثالث ضمن مباحث الحجة، و قد أوضح أسباب ذلك فى مقدمة الجزء الثالث.

المقدمة

تبحث عن أمور لها علاقة بوضع الألفاظ واستعمالها ودلالتها وفيها أربعة عشر مبحثاً:

١ـ حقيقة الوضع

لا شك ان دلالة الألفاظ علىٰ معانيها فى أية لغة كانت ليست ذاتية، كذاتية دلالة الدخان ـ مثلاً ـ علىٰ وجود النار، وان توهم ذلك بعضهم، لأن لازم هذا الزعم ان يشترك جميع البشر فى هذه الدلالة، مع ان الفارسى مثلاً لا يفهم الألفاظ العربية ولا غيرها من دون تعلم وكذلك العكس فى جميع اللغات. وهذا واضح.

وعليه، فليست دلالة الألفاظ علىٰ معانيها الا بالجعل والتخصيص من واضع تلك الألفاظ لمعانيها. ولذا تدخل الدلالة اللفظية هذه فى الدلالة الوضعية.

٢ـ من الواضع؟

ولكن من ذلك الواضع الأول فى كل لغة من اللغات؟

قيل: ان الواضع لابد ان يكون شخصاً واحداً يتبعه جماعة من البشر فى التفاهم بتلك اللغة.

وقيل ـ وهو الأقرب إلى الصواب ـ ان الطبيعة البشرية حسب القوة المودعة من اللّه تعالى فيها تقتضى إفادة مقاصد الانسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظاً مخصوصاً عند إرادة معنى مخصوص ـ كما هو المشاهد من الصبيان عند أول أمرهم ـ فيتفاهم مع الاخرين الذين يتصلون به والاخرون كذلك يخترعون من انفسهم ألفاظاً لمقاصدهم وتتألف علىٰ مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتىٰ تكون لغة خاصة، لها قواعدها يتفاهم بها قوم من البشر. وهذه

اللغة قد تتشعب بين اقوام متباعدة وتتطور عند كل قوم بما يحدث فيها من التغيير والزيادة، حتىٰ قد تنبثق منها لغات اُخرى فيصبح لكل جماعة لغتهم الخاصة.

وعليه، تكون حقيقة الوضع هو جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به. ومما يدل علىٰ اختيار القول الثانى فى الواضع انه لو كان الواضع شخصاً واحداً لنقل ذلك فى تاريخ اللغات ولعرف عند كل لغة واضعها.

٣ـ الوضع تعيينى وتعينى

ثم ان دلالة الألفاظ علىٰ معانيها الأصل فيها ان تكون ناشئة من الجعل والتخصيص ويسمى الوضع حينئذ (تعيينياً). وقد تنشأ الدلالة من اختصاص ويسمى بالمعنى الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة فى الإستعمال علىٰ درجة من الكثرة انه تألفه الاذهان بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى. ويسمى الوضع حينئذ (تعينياً).

٤ـ أقسام الوضع

لابد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى، لأن الوضع حكم على المعنى و على اللفظ، ولايصح الحكم على الشيء الا بعد تصوره ومعرفته بوجه من الوجوه ولو علىٰ نحو الإجمال، لأن تصور الشيء قد يكون بنفسه وقد يكون بوجهه، أى بتصور عنوان عام ينطبق عليه ويشار به إليه اذ يكون ذلك العنوان العام مرآة وكاشفاً عنه كما إذا حكمت علىٰ شبح من بعيد انه ابيض مثلاً وانت لاتعرفه بنفسه انه أىّ شيء هو، وأكثر ما تعرف عنه ـ مثلاً ـ انه شيء من الاشياء أو حيوان من الحيوانات. فقد صح حكمك عليه بأنه ابيض مع انك لم تعرفه ولم تتصوره بنفسه و انما تصورته بعنوان انه شيء أو حيوان لا أكثر واشرت به إليه. وهذا ما يسمى فى عرفهم «تصور الشيء بوجهه» وهو كافٍ لصحة الحكم على الشيء. وهذا بخلاف المجهول محضاً فإنه لايمكن الحكم عليه أبداً.

وعلىٰ هذا، فانّه يكفينا فى صحة الوضع للمعنى ان نتصوره بوجهه، كما لو كنا تصورناه بنفسه.

ولما عرفنا ان المعنى لابد من تصوره وان نتصوره علىٰ نحوين ـ فإنه بهذا

الإعتبار وباعتبار ثان هو ان المعنى قد يكون خاصا أى جزئياً وقد يكون عاما أى كلياً ـ نقول ان الوضع ينقسم إلىٰ أربعة أقسام عقلية:

١ـ ان يكون المعنى المتصور جزئياً والموضوع له نفس ذلك الجزئى، أى ان الموضوع له معنى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له خاص».

٢ـ ان يكون المتصور كلياً والموضوع له نفس ذلك الكلى أى ان الموضوع له كلى متصور بنفسه لا بوجهه. ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له عام».

٣ـ ان يكون المتصور كلياً والموضوع له أفراد الكلى لا نفسه، أى ان الموضوع له جزئى غير متصور بنفسه بلْ بوجهه، ويسمى هذا القسم «الوضع عام والموضوع له خاص».

٤ـ ان يكون المتصور جزئياً والموضوع له كلياً لذلك الجزئى، ويسمى هذا القسم «الوضع خاص والموضوع له عام».

إذا عرفت هذه الأقسام المتصورة العقلية، فنقول: لا نزاع فى إمكان الأقسام الثلاثة الاولى، كما لا نزاع فى وقوع القسمين الاولين. ومثال الأول الأعلام الشخصية كمحمد وعلى وجعفر، ومثال الثانى أسماء الأجناس كماء وسماء ونجم وانسان وحيوان.

وإنما النزاع وقع فى أمرين: الأول فى إمكان القسم الرابع، والثانى فى وقوع الثالث بعد التسليم بامكانه. والصحيح عندنا استحالة الرابع ووقوع الثالث ومثاله الحروف وأسماء الاشارة والضمائر والاستفهام ونحوها علىٰ ما سيأتى.

٥ ـ استحالة القسم الرابع

اما استحالة الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام، فنقول فى بيانه: ان النزاع فى إمكان ذلك ناشىء من النزاع فى إمكان ان يكون الخاص وجها وعنواناً للعام، وذلك لما تقدم ان المعنى الموضوع له لابد من تصوره بنفسه أو بوجهه لاستحالة الحكم على المجهول، والمفروض فى هذا القسم ان المعنى الموضوع له لم يكن متصوراً وإنما تصور الخاص فقط، والا لو كان متصوراً بنفسه ولو بسبب تصورْ

الخاص كان من القسم الثانى وهو الوضع العام والموضوع له العام. ولا كلام فى إمكانه بل فى وقوعه كما تقدم.

فلا بد حينئذ للقول بامكان القسم الرابع من ان نفرض ان الخاص يصح ان يكون وجها من وجوه العام وجهة من جهاته حتىٰ يكون تصوره كافيا عن تصور العام بنفسه ومغنيا عنه، لأجل ان يكون تصورا للعام بوجه.

ولكن الصحيح الواضح لكل مفكّر ان الخاص ليس من وجوه العام بل الأمر بالعكس من ذلك، فان العام هو وجه من وجوه الخاص وجهة من جهاته. ولذا قلنا بامكان القسم الثالث وهو «الوضع العام والموضوع له الخاص» لانا إذا تصورنا العام فقد تصورنا فى ضمنه جميع أفراده بوجه، فيمكن الوضع لنفس ذلك العام من جهة تصوره بنفسه فيكون من القسم الثانى، ويمكن الوضع لأفراده من جهة تصورها بوجهها فيكون من الثالث. بخلاف الأمر فى تصور الخاص فلايمكن الوضع معه الا لنفس ذلك الخاص ولايمكن الوضع للعام لانا لمنتصوره أصلاً لا بنفسه بحسب الفرض ولا بوجهه اذ ليس الخاص وجها له. ويستحيل الحكم على المجهول المطلق.

٦ـ وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق المعنى الحرفى

اما وقوع القسم الثالث، فقد قلنا: ان مثاله وضع الحروف وما يلحق بها من أسماء الاشارة والضمائر والموصولات والاستفهام ونحوها.

وقبل اثبات ذلك لابد من «تحقيق معنى الحرف وما يمتاز به عن الاسم» ،فنقول: الأقوال فى وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء ثلاثة:

١ـ ان الموضوع له فى الحروف هو بعينه الموضوع له فى الأسماء المسانخة لها فى المعنى، فمعنى «من» الابتدائية هو عين معنى كلمة الابتداء بلا فرق. وكذا معنى «علىٰ» معنى كلمة الاستعلاء، ومعنى «فى» معنى كلمة الظرفية... وهكذا.

وإنما الفرق فى جهة أخرى، وهى ان الحرف وضع لأجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ ذلك المعنى حالة وآلة لغيره، أى إذا لوحظ المعنى غير مستقل فى نفسه، والاسم وضع لأجل ان يستعمل فى معناه إذا لوحظ مستقلاً فى نفسه.

مثلاً مفهوم «الابتداء» معنى واحد وضع له لفظان، أحدهما لفظ «الابتداء» والثانى كلمة «من»، لكن الأول وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظ المستعمل مستقلاً فى نفسه، كما إذا قيل «ابتداء السير كان سريعا». والثانى وضع له لأجل ان يستعمل فيه عندما يلاحظه المستعمل غير مستقل فى نفسه، كما إذا قيل «سرت من النجف».

فتحصل ان الفرق بين معنى الحرف ومعنى الاسم، ان الأول يلاحظه المستعمل حين الإستعمال آلة لغيره وغير مستقل فى نفسه، والثانى يلاحظه حين الإستعمال مستقلاً، مع ان المعنى فى كليهما واحد. والفرق بين وضعيهما إنما هو الغاية فقط.

ولازم هذا القول، ان الوضع والموضوع له فى الحروف عامّان. وهذا القول منسوب إلى الشيخ الرضى نجم الأئمة واختاره المحقق صاحب الكفاية تيرُّ.

٢ـ ان الحروف لم توضع لمعان أصلاً، بل حالها حال علامات الإعراب فى إفادة كيفية خاصة فى لفظ آخر، فكما ان علامة الرفع فى قولهم «حدّثنا زُرارة» تدل علىٰ ان زرارة فاعل الحديث، كذلك «مِنْ» فى المثال المتقدم تدل علىٰ ان النجف مبتدأ منها والسير مبتدأ به.

٣ـ ان الحروف موضوعة لمعان مباينة فى حقيقتها وسنخها للمعانى الاسمية، فان المعانى الاسمية فى حد ذاتها معان مستقلة فى أنفسها ومعانى الحروف لا استقلال لها بل هى متقومة بغيرها.

والصحيح هذا القول الثالث. ويحتاج إلىٰ توضيح وبيان:

ان المعانى الموجودة فى الخارج علىٰ نحوين:

الأول ـ ما يكون موجوداً فى نفسه، كـ«زيد» الذى هو من جنس الجوهر و«قيامه» مثلاً الذى هو من جنس العرض، فان كلا منهما موجود فى نفسه. والفرق ان الجوهر موجود فى نفسه لنفسه، والعرض موجود فى نفسه لغيره.

الثانى ـ ما يكون موجوداً لا فى نفسه، كنسبة القيام إلىٰ زيد.

والدليل علىٰ كون هذا المعنى لا فى نفسه: انه لو كان للنسب والروابط

وجودات استقلالية، للزم وجود الرابط بينها وبين موضوعاتها، فننقل الكلام إلىٰ ذلك الرابط، والمفروض انه موجود مستقل، فلا بد له من رابط أيضاً... وهكذا ننقل الكلام إلىٰ هذا الرابط فيلزم التسلسل، والتسلسل باطل.

فيعلم من ذلك ان وجود الروابط والنسب فى حد ذاته متعلق بالغير ولا حقيقة له الا التعلق بالطرفين.

ثم ان الانسان فى مقام إفادة مقاصده كما يحتاج إلى التعبير عن المعانى المستقلة كذلك يحتاج إلى التعبير عن المعانى غير المستقلة فى ذاتها، فحكمة الوضع تقتضى ان توضع بإزاء كل من القسمين ألفاظ خاصة، و الموضوع بإزاء المعانى المستقلة هى الأسماء، و الموضوع بإزاء المعانى غير المستقلة هى الحروف وما يلحق بها. وهذه المعانى غير المستقلة لما كانت علىٰ أقسام شتى فقد وضع بإزاء كل قسم لفظ يدل عليه، أو هيئة لفظية تدل عليه.

مثلاً: إذا قيل «نزحت البئر فى دارنا بالدَّلو» ففيه عدة نسب مختلفة ومعان غير مستقلة: أحدها نسبة النزح إلىٰ فاعله والدال عليها هيئة الفعل للمعلوم، وثانيتها نسبة إلىٰ ما وقع عليه أى مفعوله وهو البئر والدال عليها هيئة النصب فى الكلمة، وثالثتها إلى المكان والدال عليها كلمة «فى»، ورابعتها نسبته إلى الآلة والدال عليها لفظ الباء فى كلمة «بالدلو».

ومن هنا يعلم ان الدال على المعانى غير المستقلة ربما يكون لفظاً مستقلاً كلفظة من وإلىٰ وفى. وربما يكون هيئة فى اللفظ كهيئات المشتقات والأفعال وهيئات الإعراب.

❐ النتيجة:

فقد تحقق مما بيّناه ان الحروف لها معان تدل عليها كالأسماء، والفرق ان المعانى الاسمية مستقلة فى أنفسها وقابلة لتصورها فى ذاتها، وان كانت الوجود الخارجى محتاجة إلىٰ غيرها كالاعراض، واما معانى الحرفية فهى معان غير مستقلة وغير قابلة للتصور الا فى ضمن مفهوم آخر. ومن هنا يشبه كل أمر غير مستقل بالمعنى الحرفى.

▢ بطلان القولين الاولين:

وعلىٰ هذا، يظهر بطلان القول الثانى القائل ان الحروف لا معانى لها وكذلك القول الأول القائل ان المعنى الحرفى والاسمى متحدان بالذات مختلفان باللحاظ.

ويُرَدّ هذا القول أيضاً انه لو صح اتحاد المعنيين لجاز إستعمال كل من الحرف والاسم فى موضع الاخر، مع انه لايصح بالبداهة حتىٰ علىٰ نحو المجاز، فلايصح بدل قولنا: زيد فى الدار ـ مثلاً ـ ان يقال زيد الظرفية الدار.

وقد اجيب عن هذا الايراد بأنه إنما لايصح أحدهما فى موضع الآخر لأن الواضع اشترط اَلاّ يستعمل لفظ الظرفية الا عند لحاظ معناه مستقلاً، ولايستعمل لفظ «فى» الا عند لحاظ معناه غير مستقل وآلة لغيره. ولكنه جواب غير صحيح لأنه لا دليل علىٰ وجوب اتباع ما يشترطه الواضع إذا لم يكن اشتراط يوجب إعتبار خصوصية فى اللفظ والمعنى. وعلىٰ تقدير ان يكون الواضع ممن تجب طاعته فمخالفته توجب العصيان لا غلط الكلام.

▢ زيادة أيضاح:

اذ قد عرفت ان الموجودات[1] منها ما يكون مستقلاً فى الوجود، ومنها ما يكون رابطا بين موجودين. فاعلم ان كل كلام مركب من كلمتين أو أكثر إذا القيت كلماته بغير ارتباط بينها فان كل واحد منها كلمة مستقلة فى نفسها لا ارتباط لها بالاخرى، وإنما الذى يربط بين المفردات ويؤلفها كلاماً واحداً، هو الحرف أو احدى الهيئات الخاصة. فانت إذا قلت مثلاً: «انا». «كتبت». «قلم». لايكون بين هذه الكلمات ربط وإنما هى مفردات صرفة منثورة. اما إذا قلت: «كتبت بالقلم»، كان كلاماً واحداً مرتبطاً بعضه مع بعض مفهماً للمعنى المقصود منه. وما حصل هذا

---

١ - ينبغى ان يقال للتوضيح ان الموجودات علىٰ أربعة أنحاء: موجود فى نفسه لنفسه بنفسه وهو واجب الوجود، وموجود فى نفسه لنفسه بغيره وهو الجوهر كالجسم والنفس، وموجود فى نفسه لغيره بغيره وهو العرض، وموجود فى غيره وهو أضعفها وهو المعنى الحرفى المعبّر عنه بالربط، فالأقسام الثلاثة الاولى الموجودات المستقلة، والرابع، عداها الذى هو المعنى الحرفى الذى لا وجود له الا وجود طرفَيه.

الإرتباط والوحدة الكلامية الا بفضل الهيئة المخصوصة لكتبت وحرف الباء و أل.

وعليه، يصح ان يقال ان الحروف هى روابط المفردات المستقلة والمؤلفة للكلام الواحد والموحدة للمفردات المختلفة، شأنها شأن النسبة بين المعانى المختلفة والرابطة بين المفاهيم غير المربوطة. فكما ان النسبة رابطة بين المعانى ومؤلفة بينها فكذلك الحرف الدال عليها رابط بين الألفاظ ومؤلف بينها.

وإلىٰ هذا أشار سيد الاولياء أمير المؤمنين عليه السلام بقوله المعروف فى تقسيم الكلمات: «الاسم ما انبأ عن المسمى، والفعل ما انبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى فى غيره»[1]. فاشار إلىٰ ان المعانى الاسمية معان استقلالية، ومعانى الحروف غير مستقلة فى نفسها وإنما هى تحدث الربط بين المفردات. ولم نجد فى تعاريف القوم للحرف تعريفا جامعاً صحيحاً مثل هذا التعريف.

❏ الوضع فى الحروف عام والموضوع له خاص

إذا اتضح جميع ما تقدم يظهر ان كل نسبة حقيقتها متقومة بطرفيها علىٰ وجه لو قطع النظر عن الطرفين لبطلت وانعدمت، فكل نسبة فى وجودها الرابط مباينة لأية نسبة أُخرى ولا تَصْدُق عليها، وهى فى حد ذاتها مفهوم جزئى حقيق.

وعليه لايمكن فرض النسبة مفهوماً كلياً ينطبق علىٰ كثيرين وهى متقومة بالطرفين والا لبطلت وانسلخت عن حقيقة كونها نسبة.

ثم ان النسب غير محصورة فلايمكن تصور جميعها للواضع، فلا بد فى مقام الوضع لها من تصور معنى اسمى يكون عنواناً للنسب غير المحصورة حاكيا عنها وليس العنوان فى نفسه نسبة، كمفهوم لفظ «النسبة الابتدائية» المشار به إلىٰ أفراد النسب الابتدائية الكلامية. ثم يضع لنفس الأفراد غير المحصورة التى لايمكن التعبير عنها الا بعنوانها. وبعبارة أُخرى ان الموضوع له هو النسبة الابتدائية بالحمل الاولى فليست بنسبة حقيقة بل تكون طرفا للنسبة كما لو قلت: الابتداء كان من هذا المكان.

١- أعيان الشيعة عاملى، ١/١٦١

ومن هذا يعلم حال أسماء الاشارة والضمائر والموصولات ونحوها. فالوضع في الجميع عام والموضوع له خاص.

٧ـ الإستعمال حقيقى ومجازى

إستعمال اللفظ فى معناه الموضوع له «حقيقة»، واستعماله فى غيره المناسب له «مجاز»، وفى غير المناسب «غلط». وهذا أمر محل وفاق.

ولكنه وقع الخلاف فى الإستعمال المجازى فى ان صحته هل هى متوقفة علىٰ ترخيص الواضع وملاحظته العلاقات المذكورة فى علم البيان، أو ان صحته طبعية تابعة لاستحسان الذوق السليم، فكلما كان المعنى غير الموضوع له مناسبا للمعنى الموضوع له واستحسنه الطبع صح إستعمال اللفظ فيه، والا فلا؟

والأرجح القول الثانى، لانا نجد صحة إستعمال الاسد فى الرجل الشجاع مجازاً، وان منع منه الواضع، وعدم صحة استعماله مجازاً فى كريه رائحة الفم ـ كما يمثلون ـ وان رخص الواضع. ومؤيد ذلك اتفاق اللغات المختلفة غالبا فى المعانى المجازية، فترى فى كل لغة يعبر عن الرجل الشجاع باللفظ الموضوع للاسد. وهكذا فى كثير من المجازات الشائعة عند البشر.

٨ ـ الدلالة تابعة للإرادة

قسموا الدلالة إلىٰ قسمين: التصورية والتصديقية:

١ ـ التصورية وهى ان ينتقل ذهن الانسان إلىٰ معنى اللفظ بمجرد صدوره من لافظ، ولو علم ان اللافظ لم يقصده، كانتقال الذهن إلى المعنى الحقيقى عند إستعمال اللفظ فى معنى مجازى، مع ان المعنى الحقيقى ليس مقصوداً للمتكلم، وكانتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ الصادر من الساهى أو النائم أو الغائط.

٢ـ التصديقية وهى دلالة اللفظ علىٰ ان المعنى مراد للمتكلم فى اللفظ وقاصد لاستعماله فيه. وهذه الدلالة متوقفة علىٰ عدة اشياء: أولاً علىٰ احراز كون المتكلم فى مقام البيان والإفادة، وثانياً علىٰ احراز انه جاد غير هازل، وثالثاً علىٰ احراز انه قاصد لمعنى كلامه شاعر به، و رابعاً علىٰ عدم نصب قرينة علىٰ إرادة خلاف الموضوع له والا كانت الدلالة التصديقية علىٰ طبق القرينة المنصوبة.

والمعروف ان الدلالة الاولى (التصورية) معلولة للوضع، أى ان الدلالة الوضعية هى الدلالة التصورية. وهذا هو مراد من يقول: «ان الدلالة غير تابعة للإرادة بل تابعة لعلم السامع بالوضع».

والحق ان الدلالة تابعة للإرادة، ـ وأول من تنبه لذلك فيما نعلم، الشيخ نصيرالدين الطوسى قدس سره، لأن الدلالة فى الحقيقة منحصرة فى الدلالة التصديقية، والدلالة التصورية التى يسمونها دلالة ليست بدلالة، وان سميت كذلك فإنه من باب التشبيه والتجوز، لأن التصورية فى الحقيقة هى من باب تداعى المعانى الذى يحصل بادنى مناسبة فتقسيم الدلالة إلىٰ تصديقية وتصورية تقسيم الشيء إلىٰ نفسه وإلىٰ غيره.

والسرّ فى ذلك ان الدلالة حقيقة ـ كما فسرناها فى كتاب المنطق الجزء الأول بحث الدلالة ـ هى ان يكشف الدال عن وجود المدلول، فيحصل من العلم به العلم بالمدلول، سواء كان الدال لفظاً أو غير لفظ.

مثلاً ان طَرْقَة الباب يقال انها دالة علىٰ وجود شخص على الباب طالب لأهل الدار، باعتبار ان المِطْرَقة موضوعة لهذه الغاية. وتحليل هذا المعنى ان سماع الطرقة يكشف عن وجود طالب قاصد للطلب فيحصل من العلم بالطرقة، العلم بالطارق وقصده، ولذلك يتحرك السامع إلىٰ اجابته. لا انه ينتقل ذهن السامع من تصور الطرقة إلىٰ تصور شخص ما، فان هذا الانتقال قد يحصل بمجرد معنى الباب أو الطرقة من دون ان يسمع طرقة ولا يسمى ذلك دلالة. ولذا ان الطرقة ـ لو كانت علىٰ نحو مخصوص يحصل من حركة الهواء مثلاً ـ لاتكون دالة علىٰ ما وضعت له المطرقة وان خطر فى ذهن السامع معنى ذلك.

وهكذا نقول فى دلالة الألفاظ علىٰ معانيها بدون فرق، فان اللفظ إذا صدر من المتكلم علىٰ نحو يحرز معه انه جاد فيه غير هازل وانه عن شعور وقصد وان غرضه البيان والافهام، ومعنى احراز ذلك ان السامع علم بذلك، فان كلامه يكون **حينئذ** دالاً علىٰ وجود المعنى، أى وجوده فى نفس المتكلم بوجود قصدى، فيكون **علم السامع بصدور** الكلام منه يستلزم علمه بأن المتكلم قاصد لمعناه لأجل ان

يفهمه السامع. وبهذا يكون الكلام دالاً كما تكون الطرقة دالة. وينعقد بهذا للكلام ظهور فى معناه الموضوع له أو المعنى الذى اقيمت علىٰ ارادته قرينة.

ولذا نحن عرفنا الدلالة اللفظية فى المنطق[١] بأنها «هى كون اللفظ بحالة ينشأ من العلم بصدوره من المتكلم، العلم بالمعنى المقصود به». ومن هنا سمى المعنى معنىً، أى المقصود، من عناه إذا قصده.

ولأجل ان يتضح هذا الأمر جيدا اعتبر باللافِتات التى توضع فى هذا العصر للدلالة علىٰ ان الطريق مغلوق ـ مثلاً ـ أو ان الاتجاه فى الطريق إلى اليمين أو اليسار، ونحو ذلك. فان اللافتة إذا كانت موضوعة فى موضعها اللائق علىٰ وجه منظم بنحو يظهر منه ان وضعها لهداية المستطرقين كان مقصوداً لواضعها، فان وجودها هكذا يدل حينئذ علىٰ ما يقصد منها من غلق الطريق أو الاتجاه. اما لو شاهدتها مطروحة فى الطريق مهملة أو عند الكاتب يرسمها فان المعنى المكتوب يخطر فى ذهن القارىء ولكن لاتكون دالة عنده علىٰ ان الطريق مغلوقة أو ان الاتجاه كذا، بل أكثر ما يفهم من ذلك انها ستوضع لتدل علىٰ هذا بعد ذلك لا ان لها الدلالة فعلاً.

٩ـ الوضع شخصى ونوعى

قد عرفت فى المبحث الرابع انه لا بد فى الوضع من تصور اللفظ والمعنى وعرفت هناك ان المعنى تارةً يتصوره الواضع بنفسه وأُخرى بوجهه وعنوانه. فاعرف هنا ان اللفظ أيضاً كذلك ربما يتصوره الواضع بنفسه ويضعه للمعنى كما هو الغالب فى الألفاظ، فيسمى الوضع حينئذ «شخصياً». وربما يتصوره بوجهه وعنوانه، فيسمى الوضع «نوعياً».

ومثال الوضع النوعى الهيئات، فان الهيئة غير قابلة للتصور بنفسها، بل إنما يصح تصورها فى مادة من مواد اللفظ كهيئة كلمة ضرب مثلاً ـ وهى هيئة الفعل الماضى ـ فان تصورها لابد ان يكون فى ضمن الضاد والراء والباء، أو ضمن الفاء والعين واللام فى فعل. ولما كانت المواد غير محصورة ولايمكن تصور جميعها فلا بد

---

١ ـ المنطق، ٣٥/١

من الاشارة إلىٰ أفرادها بعنوان عام فيضع كل هيئة تكون علىٰ زنة فعل مثلاً أو زنة فاعل أو غيرهما، ويتوصل إلىٰ تصور ذلك العام بوجود الهيئة فى احدى المواد كمادة فعل التى جرت الاصطلاحات عليها عند علماء العربية.

١٠ـ وضع المركبات

ثم الهيئة الموضوعة لمعنى تارةً تكون فى المفردات كهيئات المشتقات التى تقدمت الاشارة إليها، وأُخرى فى المركبات كالهيئة التركيبية بين المبتدأ والخبر لإفادة حمل شىء علىٰ شىء، وكهيئة تقديم ما حقه التأخير لإفادة الاختصاص.

ومن هنا تعرف انه لا حاجة إلىٰ وضع الجمل والمركبات فى إفادة معانيها زائدا علىٰ وضع المفردات بالوضع الشخصى والهيئات بالوضع النوعى ـ كما قيل ـ بل هو لغو محض. ولعل من ذهب إلىٰ وضعها أراد به وضع الهيئات التركيبية لا الجملة بأسرها بموادها وهيئاتها زيادة علىٰ وضع اجزائها؛ فيعود النزاع حينئذ لفظياً.

١١ـ علامات الحقيقة والمجاز

قد يعلم الانسان ـ إما من طريق نص اهل اللغة أولكونه نفسه من اهل اللغة ـ ان لفظ كذا موضوع لمعنى كذا ولا كلام لأحد فى ذلك، فإنه من الواضح ان إستعمال اللفظ فى ذلك المعنى حقيقة وفى غيره مجاز.

وقد يشك فى وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص، فلايعلم ان استعماله فيه هل كان علىٰ سبيل الحقيقة فلايحتاج إلىٰ نصب قرينة عليه، أو علىٰ سبيل المجاز فيحتاج إلىٰ نصب القرينة. وقد ذكر الاصوليون لتعيين الحقيقة من المجاز ـ أى لتعيين انه موضوع لذلك المعنى أو غير موضوع ـ طرقا وعلامات كثيرة نذكر هنا أهمها:

❑ العلامة الاولى ـ التبادر

دلالة كل لفظ علىٰ أى معنى لابد لها من سبب. والسبب لايخلو فرضه عن أحد امور ثلاثة: المناسبة الذاتية. وقد عرفت بطلانها، أو العلقة الوضعية، أو القرينة

الحالية أو المقالية. فإذا علم ان الدلالة مستندة إلىٰ نفس اللفظ من غير اعتماد علىٰ قرينة فإنه يثبت انها من جهة العلقة الوضعية. وهذا هو المراد بقولهم «التبادر علامة الحقيقة». والمقصود من كلمة التبادر هو انسباق المعنى من نفس اللفظ مجردا عن كل قرينة.

وقد يعترض علىٰ ذلك بأن التبادر لابد له من سبب، وليس هو الا العلم بالوضع، لأن من الواضح ان الانسباق لايحصل من اللفظ إلىٰ معناه فى أية لغة لغير العالم بتلك اللغة، فيتوقف التبادر على العلم بالوضع. فلو أردنا اثبات الحقيقة وتحصيل العلم بالوضع بسبب التبادر ـ لزم الدور المحال. فلايعقل ـ علىٰ هذا ـ ان يكون التبادر علامة للحقيقة يستفاد منه العلم بالوضع والمفروض انه مستفاد من العلم بالوضع.

والجواب: ان كل فرد من أية أُمّة يعيش معها لابد ان يستعمل الألفاظ المتدأولة عندها تبعاً لها، ولابد ان يرتكز فى ذهنه معنى اللفظ ارتكازا يستوجب انسباق ذهنه إلى المعنى عند سماع اللفظ، وقد يكون ذلك الإرتكاز من دون التفات تفصيلى إليه وإلىٰ خصوصيات المعنى. فإذا أراد الانسان معرفة المعنى وتلك الخصوصيات وتوجهت نفسه إليه، فإنه يفتش عما هو مرتكز فى نفسه من المعنىٰ، فينظر إليه مستقلاً عن القرينة، فيرى ان المتبادر من اللفظ الخاص ما هو من معناه الاتكازى؛ فيعرف انه حقيقة فيه.

فالعلم بالوضع لمعنى خاص بخصوصياته التفصيلية، أى الالتفات التفصيلى إلى الوضع والتوجه إليه يتوقف على التبادر، والتبادر إنما هو موقوف على العلم الإرتكازى بوضع اللفظ لمعناه غير الملتفت إليه.

والحاصل ان هناك علمين: أحدهما يتوقف على التبادر وهو العلم التفصيلى والاخر يتوقف التبادر عليه وهو العلم الاجمالى الإرتكازى.

هذا الجواب بالقياس إلى العالم بالوضع، واما بالقياس إلىٰ غير العالم به فلايعقل حصول التبادر عنده لفرض جهله باللغة. نعم يكون التبادر أمارة على الحقيقة عنده إذا شاهد التبادر عند اهل اللغة، يعنى ان الامارة عنده تبادر غيره من

اهل اللغة. مثلاً إذا شاهد الاعجمى من أصحاب اللغة العربية انسباق اذهانهم من لفظ الماء المجرد عن القرينة إلى الجسم السائل البارد بالطبع، فلا بد ان يحصل له العلم بأن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى عندهم. وعليه فلا دور هنا لأن علمه يتوقف علىٰ التبادر والتبادر يتوقف علىٰ علم غيره.

العلامة الثانية ـ عدم صحة السلب وصحته، وصحة الحمل وعدمه

ذكروا: ان عدم صحة السلب اللفظ عن المعنى الذى يشك فى وضعه له علامة انه حقيقة فيه وان صحة السلب علامة علىٰ انه مجاز فيه.

وذكروا أيضاً: ان صحة حمل اللفظ علىٰ ما يشك فى وضعه له علامة الحقيقة وعدم صحة الحمل علامة على المجاز.

وهذا ما يحتاج إلىٰ تفصيل وبيان، فلتحقيق الحمل وعدمه والسلب وعدمه نسلك الطرق الآتية:

١ـ نجعل المعنى الذى يشك فى وضع اللفظ له «موضوعاً» ونعبر عنه بأى لفظ كان يدل عليه.

ثم نجعل اللفظ المشكوك فى وضعه لذلك المعنى «محمولاً» بما له من المعنى الإرتكازى.

ثم نجرب ان نحمل بالحمل الاولى اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن علىٰ ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له. والحمل الاولى ملاكه الاتحاد فى المفهوم والتغاير بالاعتبار[١].

وحينئذ إذا اجرينا هذه التجربة فان وجدنا عند انفسنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا تفصيلا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى. وان وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا انه ليس موضوعاً لذلك المعنى بل يكون استعماله فيه مجازاً.

٢ـ إذا لم يصح عندنا الحمل الاولى نجرب ان نحمله هذه المرة بالحمل الشايع

١- وقد شرحنا الحمل وأقسامه فى الجزء الأول من المنطق ص٧٩.

الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً والتغاير مفهوماً.

وحينئذ، فان صح الحمل علمنا ان المعنيين متحدان وجوداً سواء كانت النسبة التساوي أو العموم من وجه[1] أو مطلقاً، ولا يتعين واحد منها بمجرد صحة الحمل. وان لم يصح الحمل وصح السلب علمنا انهما متباينان.

٣ـ نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له لا نفس المعنى المذكور. ثم نجرب الحمل ـ وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشايع ـ فان صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقة لمعنى اللفظ الموضوع له سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجوداً. كما يستعلم منه حال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك المصداق، بل قد يستعلم منه تعيين الموضوع له، مثلما إذا كان الشك في وضعه لمعنى عام أو خاص. كلفظ «الصعيد» المردد بين ان يكون موضوعاً لمطلق وجه الأرض أو لخصوص التراب الخالص، فإذا وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب بالقياس إلىٰ غير التراب الخالص من مصاديق الأرض يعلم بالقهر تعيين وضعه لعموم الأرض.

وان لم يصح الحمل وصح السلب علم انه ليس من أفراد الموضوع له ومصاديقه الحقيقة، وإذا كان قد استعمل فيه اللفظ فالاستعمال يكون مجازاً اما فيه رأساً أو في معنى يشمله ويعمه.

○ تنبيه:

ان الدور الذي ذكر في التبادر يتوجه اشكاله هنا أيضاً. والجواب عنه نفس الجواب هناك، لأن صحة الحمل وصحة السلب إنما هما باعتبار ما للفظ من المعنى المرتكز إجمالاً، فلاتتوقف العلامة الا على العلم الإرتكازي وما يتوقف على العلامة هو العلم التفصيلي.

هذا كله بالنسبة إلى العارف باللغة. واما الجاهل بها فيرجع إلىٰ اهلها في

---

١ ـ انما يفرض العموم من وجه اذاكانت القضية مهملة.

صحة الحمل والسلب وعدمهما كالتبادر.

▢ العلامة الثالثة ـ الاطراد

وذكروا من جملة علامات الحقيقة والمجاز الاطراد وعدمه؛ فالاطراد، علامة الحقيقة وعدمه، المجاز.

ومعنى الاطراد: ان اللفظ لاتختص صحة استعماله بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصداق دون مصداق.

والصحيح ان الاطراد ليس علامة الحقيقة، لأن صحة إستعمال اللفظ فى معنى بما له من الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً ـ سواء كان حقيقة أم مجازاً ـ فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتىٰ يكون علامة لها.

۱۲ـ الاصول اللفظية

▢ تمهيد:

إعلم أن الشك فى اللفظ علىٰ نحوين:

۱ـ الشك فى وضعه لمعنى من المعانى.

۲ـ الشك فى المراد منه بعد فرض العلم بالوضع، كأن يشك فى أن المتكلم أراد بقوله «رأيت اسدا» معناه الحقيقى أو معناه المجازى، مع العلم بوضع لفظ الاسد للحيوان المفترس وبأنه غير موضوع للرجل الشجاع.

اما النحو الأول فقد كان البحث السابق معقودا لأجله، لغرض بيان العلامات المثبتة للحقيقة أو المجاز، أى المثبتة للوضع أو عدمه. وهنا نقول: ان الرجوع إلىٰ تلك العلامات واشباهها كنص اهل اللغة أمر لابد منه فى اثبات أوضاع اللغة أية لغة كانت، ولايكفى فى اثباتها ان نجد فى كلام اهل تلك اللغة إستعمال اللفظ فى المعنى الذى شك فى وضعه له، لأن الإستعمال كما يصح فى المعنى الحقيقى يصح فى المعنى المجازى، وما يدرينا لعل المستعمل اعتمد علىٰ قرينة حالية أو مقالية فى تفهيم المعنى المقصود له فاستعمله فيه علىٰ سبيل المجاز. ولذا اشتهر فى لسان المحققين حتىٰ جعلوه كقاعدة قولهم: «ان الإستعمال أعم من الحقيقة والمجاز».

ومن هنا نعلم بطلان طريقة العلماء السابقين لاثبات وضع اللفظ بمجرد

وجدان استعماله فى لسان العرب، كما وقع ذلك لعلم الهدى السيد المرتضى قدّس سرّه فإنه كان يجرى أصالة الحقيقة فى الإستعمال، بينما ان أصالة الحقيقة إنما تجرى عند الشك فى المراد لا فى الوضع، كما سيأتى.

واما النحو الثانى فالمرجع فيه لاثبات مراد المتكلم، الاصول اللفظية وهذا البحث معقود لاجلها. فينبغى الكلام فيها من جهتين:

أولاً ـ فى ذكرها وفى ذكر مواردها.

ثانياً ـ فى حجيتها ومدرك حجيتها.

اما من الجهة الاولى، فنقول: أهم الاصول اللفظية ما يأتى:

❏ أ ـ أصالة الحقيقة:

وموردها ما إذا شك فى إرادة المعنى الحقيقى أو المجازى من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة علىٰ إرادة المجاز مع احتمال وجودها، فيقال حينئذ ـ الاصول الحقيقة ـ أى الأصل ان نحمل الكلام علىٰ معناه الحقيقى، فيكون حجة فيه للمتلكم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلم، فلا يصح من السامع الاعتذار فى مخالفة الحقيقة، بأن يقول للمتكلم: لعلك اردت المعنى المجازى، ولا يصح الاعتذار من المتكلم بأن يقول للسامع: انى اردت المعنى المجازى.

❏ ب ـ أصالة العموم:

وموردها ما إذا ورد لفظ عام وشك فى إرادة العموم منه أو الخصوص أى شك فى تخصيصه، فيقال حينئذ «الأصل العموم» فيكون حجة فى العموم على المتكلم أو السامع.

❏ ج ـ أصالة الإطلاق:

وموردها ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك فى إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد، فيقال: «الأصل الإطلاق» فيكون حجة على السامع والمتكلم؛ كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللّهُ البَيْعَ﴾[1] فلو شك ـ مثلاً ـ فى

١- البقرة /٢٧٥

البيع انه هل يشترط فى صحته ان ينشأ بالفاظ عربية، فاننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع فى الآية لنفى إعتبار هذا الشرط والتقييد به فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية.

د ـ أصالة عدم التقدير:

وموردها ما إذا احتمل التقدير فى الكلام وليس هناك دلالة على التقدير، فالاصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة الاشتراك. وموردهما ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ، فان كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول فالاصل، عدم النقل، وان كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشترك فان الأصل، عدم الاشتراك؛ فيحمل اللفظ فى كل منهما علىٰ إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل والاشتراك. أما إذا ثبت النقل فإنه يحمل على المعنى الثانى، وإذا ثبت الاشتراك فان اللفظ يبقى مجملاً لايتعين فى أحد المعنيين الا بقرينة على القاعدة المعروفة فى كل مشترك.

هـ ـ أصالة الظهور:

وموردها ما إذا كان اللفظ ظاهراً فى معنى خاص لا علىٰ وجه النص فيه الذى لايحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فان الأصل حينئذ ان يحمل الكلام على الظاهر فيه.

وفى الحقيقة ان جميع الاصول المتقدمة راجعة إلىٰ هذا الأصل، لأن اللفظ مع احتمال المجاز ـ مثلاً ـ ظاهر فى الحقيقة، ومع احتمال التخصيص ظاهر فى العموم، ومع احتمال التقييد ظاهر فى الإطلاق، ومع احتمال التقدير ظاهر فى عدمه. فمؤدى أصالة الحقيقة نفس مؤدى أصالة الظهور فى مورد احتمال المجاز و مؤدى أصالة العموم هو نفس مؤدى أصالة الظهور فى مورد احتمال التخصيص... وهكذا فى باقى الاصول المذكورة.

فلو عبرنا بدلا عن كل من هذه الاصول بأصالة الظهور كان التعبير صحيحا مؤديا للغرض، بل كلها يرجع إعتبارها إلىٰ إعتبار أصالة الظهور، فليس عندنا فى

الحقيقة الا أصل واحد هو أصالة الظهور، ولذا لو كان الكلام ظاهر في المجاز واحتمل إرادة الحقيقة انعكس الأمر، وكان الأصل من اللفظ المجاز، بمعنى ان الأصل الظهور، ومقتضاه الحمل على المعنى المجازى ولاتجرى أصالة الحقيقة حينئذ. وهكذا لو كان الكلام ظاهراً فى التخصيص أو التقييد.

▢ حجية الاصول اللفظية:

وهى الجهة الثانية من البحث عن الاصول اللفظية، والبحث عنها يأتى فى بابه وهو باب مباحث الحجة. ولكن ينبغى الآن ان نتعجل فى البحث عنها لكثرة الحاجة إليها، مكتفين بالاشارة فنقول:

ان المدرك والدليل فى جميع الاصول اللفظية واحد وهو تبانى العقلاء فى الخطابات الجارية بينهم على الأخذ بظهور الكلام وعدم الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر، كما لايعتنون باحتمال الغفلة أو الخطأ أو الهزل أو إرادة الإهمال والإجمال، فإذا احتمل الكلام المجاز أو التخصيص أو التقييد أو التقدير لايوقفهم ذلك عن الأخذ بظاهره، كما يلغون أيضاً احتمال الاشتراك والنقل ونحوهما.

ولابد ان الشارع قد أمضى هذا البناء وجرى فى خطاباته علىٰ طريقتهم هذه، والا لزجرنا ونهانا عن هذا البناء فى خصوص خطاباته، أو لبين لنا طريقته لو كان له غير طريقتهم طريقة خاصة يجب اتباعها ولايجوز التعدى عنها إلىٰ غيرها. فيعلم من ذلك علىٰ سبيل الجزم ان الظاهر حجة عنده كما هو عند العقلاء بلا فرق.

١٣ـ الترادف والاشتراك

لاينبغى الاشكال فى إمكان الترادف والاشتراك، بل فى وقوعهما فى اللغة العربية، فلايُصْغى إلىٰ مقالة من انكرهما. وهذه بين ايدينا اللغة العربية ووقوعهما فيها واضح لايحتاج إلىٰ بيان.

ولكن ينبغى ان نتكلم فى نشأتهما، فإنه يجوز ان يكونا من وضع واضع واحد، بأن يضع شخص واحد لفظين لمعنى واحد أو لفظاً لمعنيين، ويجوز ان يكونا من وضع واضعين متعددين، فتضع قبيلة ـ مثلاً ـ لفظاً لمعنى وقبيلة أُخرى لفظاً آخر

لذلك المعنى، أو تضع قبيلة لفظاً لمعنى وقبيلة أُخرى ذلك اللفظ لمعنى آخر. وعند الجمع بين هذه اللغات باعتبار ان كل لغة منها لغة عربية صحيحة يجب اتباعها يحصل الترادف والاشتراك.

والظاهر ان الاحتمال الثانى اقرب إلىٰ واقع اللغة العربية كما صرح به بعض المؤرخين للغة، وعلى الأقل فهو الأغلب فى نشأة الترادف والاشتراك ولذا نسمع علماء العربية يقولون: لغة الحجاز كذا ولغة حِمْيَر كذا ولغة تميم كذا ... وهكذا. فهذا دليل علىٰ تعدد الوضع بتعدد القبائل والاقوام والاقطار فى الجملة. ولا تهمنا الإطالة فى ذلك.

❑ إستعمال اللفظ فى أكثر من معنى

ولا شك فى جواز إستعمال اللفظ المشترك فى أحد معانيه بمعونة القرينة المعينة، وعلىٰ تقدير عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً لا دلالة له علىٰ أحد معانيه.

كما لا شبهة فى جواز استعماله فى مجموع معانيه بما هو مجموع المعانى غاية الأمر يكون هذا الإستعمال مجازاً يحتاج إلى القرينة، لأنه إستعمال للفظ فى غير ما وضع له.

وإنما وقع البحث والخلاف فى جواز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك فى إستعمال واحد، علىٰ ان يكون كل من المعانى مرادا من اللفظ علىٰ حدة، وكان اللفظ قد جعل للدلالة عليه وحده. وللعلماء فى ذلك أقوال وتفصيلات كثيرة لايهمنا الآن التعرض لها. وإنما الحق عندنا عدم جواز مثل هذا الإستعمال.

الدليل: ان إستعمال أى لفظ فى معنى إنما هو بمعنى ايجاد ذلك المعنى باللفظ، لكن لا بوجوده الحقيق، بل بوجوده الجعلى التنزيلى، لأن وجود اللفظ وجود للمعنى تنزيلاً. فهو وجود واحد ينسب إلى اللفظ حقيقة، أولاً وبالذات، وإلى المعنى تنزيلاً، ثانياً وبالعرض[1] فإذا أوجد المتكلم اللفظ لأجل استعماله فى المعنى فكأنما أوجد المعنى والقاه بنفسه إلى المخاطب. فلذلك يكون اللفظ ملحوظا للمتكلم بل

١- راجع عن توضيح الوجود اللفظى للمعنى الجزء الأول من المنطق ص٣٠.

للسامع آلة وطريقا للمعنى وفانياً فيه وتبعا للحاظه، والملحوظ بالاصالة والاستقلال هو المعنى نفسه.

وهذا نظير الصورة فى المرآة، فان الصورة موجودة بوجود المرآة، والوجود الحقيق للمرآة، وهذا الوجود نفسه ينسب إلى الصورة ثانيا وبالعرض. فإذا نظر الناظر إلى الصورة فى المرآة فانما ينظر إليها بطريق المرآة بنظرة واحدة هى للصورة بالاستقلال والأصالة وللمرآة بالآلية والتبع. فتكون المرآة كاللفظ ملحوظة تبعا للحاظ الصورة وفانية فيها فناء العنوان فى المعنون[١].

وعلىٰ هذا، لايمكن إستعمال لفظ واحد الا فى معنى واحد، فان استعماله فى معنيين مستقلاً بأن يكون كل منهما مرادا من اللفظ علىٰ حدة كما إذا لم يكن الا نفسه، يستلزم لحاظ كل منهما بالاصالة، فلا بد من لحاظ اللفظ فى آن واحد مرتين بالتبع، ومعنى ذلك اجتماع لحاظين فى آن واحد علىٰ ملحوظ واحد، أعنى به اللفظ الفانى فى كل من المعنيين. وهو محال بالضرورة فان الشيء الواحد لايقبل الا وجوداً واحداً فى النفس فى آن واحد.

الا ترى انه لايمكن ان يقع لك ان تنظر فى مرآة واحدة إلىٰ صورة تسع المرآة كلها وتنظر ـ فى نفس الوقت ـ إلىٰ صورة أُخرى تسعها أيضاً. ان هذا المحال.

وكذلك النظر فى اللفظ إلى المعنيين، علىٰ ان يكون كل منهما قد استعمل فيه اللفظ مستقلاً ولم يحك الا عنه.

نعم يجوز لحاظ اللفظ فانياً فى معنى فى إستعمال، ثم لحاظه فانياً فى معنى آخر فى إستعمال ثان، مثل ما تنظر فى المرآة إلىٰ صورة تسعها، ثم تنظر فى وقت آخر إلىٰ صورة أُخرى تسعها.

وكذا يجوز لحاظ اللفظ فى مجموع معنيين فى إستعمال واحد ولو مجازاً مثلما تنظر فى المرآة فى آن واحد إلىٰ صورتين لشيئين مجتمعين. وفى الحقيقة إنما استعملت اللفظ فى معنى واحد هو مجموع المعنيين، ونظرت فى المرآة إلىٰ صورة واحدة لمجموع الشيئين.

---

١ - راجع عن توضيح فناء العنوان فى المعنون الجزء الأول من المنطق ص ٦١.

❑ تنبيهان:

الأول ـ انه لا فرق فى عدم جواز الإستعمال فى المعنيين بين ان يكونا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين، فان المانع وهو تعلق لحاظين بملحوظ واحد فى آن واحد موجود فى الجميع، فلايختص بالمشترك كما اشتهر.

الثانى ـ ذكر بعضهم ان الإستعمال فى أكثر من معنى ان لم يجز فى المفرد يجوز فى التثنية والجمع، بأن يراد من كلمة عينين ـ مثلاً ـ فرد من العين الباصرة وفرد من العين النابعة، فلفظ عين ـ وهو مشترك ـ قد استعمل حال التثنية فى معنيين: فى الباصرة والنابعة. وهذا شأنه فى الامكان والصحة شأن ما لو اريد معنى واحد من كلمة عينين بأن يراد فردان من العين الباصرة مثلاً، فإذا صح هذا فليصح ذاك بلا فرق.

واستدل علىٰ ذلك بما ملخصه: ان التثنية والجمع فى قوة تكرار الواحد بالعطف، فإذا قيل: عينان فكأنما قيل: عين وعين. واذ يجوز فى قولك «عين وعين» ان تستعمل أحدهما فى الباصرة والثانية فى النابعة فكذلك ينبغى ان يجوز فيما هو بقوتهما أعنى «عينين». وكذا الحال فى الجمع.

والصحيح عندنا عدم الجواز فى التثنية والجمع كالمفرد. و الدليل: ان التثنية والجمع وان كانا موضوعين لإفادة التعدد، الا ان ذلك من جهة وضع الهيئة فى قبال وضع المادة، وهى ـ أى المادة ـ نفس لفظ المفرد الذى طرأت عليه التثنية والجمع. فإذا قيل «عينان» مثلاً، فان اريد من المادة خصوص الباصرة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس فيها، أى فردان منها، وان اريد منها خصوص النابعة مثلاً فالتعدد يكون بالقياس إليها، فلو اريد الباصرة والنابعة فلا بد ان يراد التعدد من كل منهما، أى فردان من الباصره وفردان من النابعة، لكنه مستلزم لاستعمال المادة فى أكثر من معنى، وقد عرفت استحالته.

واما ان التثنية والجمع فى قوة تكرار الواحد فمعناه انها تدل علىٰ تكرار أفراد المعنى المراد من المادة لا تكرار نفس المعنى المراد منها. فلو اريد من إستعمال التثنية أو الجمع فردان أو أفراد من طبيعتين أو طبائع متعددة لايمكن ذلك أبداً الا ان يراد

من المادة «المسمى بهذا اللفظ» علىٰ نحو المجاز، فتستعمل المادة فى معنى واحد وهو معنى «مسمى هذا اللفظ» وان كان مجازاً، نظير الأعلام الشخصية غير القابلة لعروض التعداد علىٰ مفاهيمها الجزئية الا بتأويل المسمى. فإذا قيل «محمدان» فمعناه فردان من المسمى بلفظ «محمد»، فاستعملت المادة وهى لفظ محمد فى مفهوم المسمى مجازاً.

١٤ـ الحقيقة الشرعية

لا شك فى انا ـ نحن المسلمين ـ نفهم من بعض الألفاظ المخصوصة كالصلاة والصوم ونحوهما معانى خاصة شرعية، ونجزم بأن هذه المعانى حادثة لم يكن يعرفها اهل اللغة العربية قبل الاسلام، وإنما نقلت تلك الألفاظ من معانيها اللغوية إلىٰ هذه المعانى الشرعية.

هذا لا شك فيه، ولكن الشك وقع عند الباحثين فى ان هذا النقل وقع فى عصر الشارع المقدس علىٰ نحو الوضع التعيينى أو التعينى فتثبت الحقيقة الشرعية، أو انه وقع فى عصر بعده علىٰ لسان أتباعه المتشرعة فلاتثبت الحقيقة الشرعية، بل الحقيقة المتشرعة.

والفائدة من هذا النزاع تظهر فى الألفاظ الواردة فى كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء كانت فى القرآن الكريم أم السنة. فعلى القول الأول يجب حملها على المعانى الشرعية، وعلى الثانى تحمل على المعانى اللغوية أو يتوقف فيها فلاتحمل على المعانى الشرعية ولا على اللغوية، بناءً علىٰ رأى من يذهب إلى التوقف فيما إذا لم تثبت الحقيقة الشرعية فهذه المعانى المستحدثة تكون ـ على الأقل ـ مجازاً مشهوراً فى زمانه صلى الله عليه وآله.

والتحقيق فى المسألة ان يقال: ان نقل تلك الألفاظ إلى المعانى المستحدثة اما بالوضع التعيينى أو التعينى:

أما الأول، فهو مقطوع العدم لأنه لو كان لنقل إلينا بالتواتر أو بالآحاد على الأقل، لعدم الداعى إلى الإخفاء، بل الدواعى متظافرة علىٰ نقله، مع انه لم ينقل ذلك أبداً.

وأما الثانى، فهو مما لا ريب فيه بالنسبة إلىٰ زمان امامنا أمير المؤمنين عليه السلام، لأن اللفظ إذا استعمل فى معنى خاص فى لسان جماعة كثيرة زمانا معتدا به ـ لاسيما كان المعنى جديدا ـ يصبح حقيقة فيه بكثرة الإستعمال، فكيف إذا كان ذلك عند المسلمين قاطبة فى سنين متمادية فلا بد ـ إذن ـ من حمل تلك الألفاظ على المعانى المستحدثة فيما إذا تجردت عن القرائن فى روايات الأئمة عليهم السلام.

نعم كونها حقيقة فيها فى خصوص زمان النبى صلى الله عليه وآله غير معلوم وان كان غير بعيد، بل من المظنون ذلك، ولكن الظن فى هذا الباب لايغنى عن الحق شيئًا. غير انه لا أثر لهذا الجهل، نظراً إلىٰ ان السنة النبوية غير مبتلى بها الا ما نقل لنا من طريق آل البيت عليهم السلام علىٰ لسانهم، وقد عرفت الحال فى كلماتهم انه لابد من حملها على المعانى المستحدثة. وأما القرآن المجيد، فأغلب ما ورد فيه من هذه الألفاظ أو كله محفوف بالقرائن المعينة لإرادة المعنى الشرعى، فلا فائدة مهمة فى هذا النزاع بالنسبة إليه.

علىٰ ان الألفاظ الشرعية ليست علىٰ نسق واحد، فان بعضها كثير التداول كالصلاة والصوم والزكاة والحج، لاسيما الصلوة التى يؤدونها كل يوم خمس مرات، فمن البعيد جداً ألا تصبح حقائق فى معانيها المستحدثة باقرب وقت فى زمانه صلى الله عليه وآله.

❑ الصحيح والأعم

من ملحقات المسألة السابقة مسألة «الصحيح والأعم». فقد وقع النزاع فى ان ألفاظ العبادات أو المعاملات أهى أسامٍ موضوعة للمعانى الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان المختار لابد من تقديم مقدمات:

الاولى ـ ان هذا النزاع لايتوقف علىٰ ثبوت الحقيقة الشرعية، لأنه قد عرفت ان هذه الألفاظ مستعملة فى لسان المتشرعة بنحو الحقيقة ولو علىٰ نحو الوضع التعينى عندهم. ولا ريب ان استعمالهم كان يتبع الإستعمال فى لسان الشارع، سواء كان استعماله علىٰ نحو الحقيقة أو المجاز.

فإذا عرفنا ـ مثلاً ـ ان هذه الألفاظ فى عرف المتشرعة كانت حقيقة فى خصوص الصحيح، يستكشف منه ان المستعمل فيه فى لسان الشارع هو الصحيح

أيضاً، مهما كان استعماله عنده أحقيقة كان أم مجازاً. كما انه لو علم انها كانت حقيقة فى الأعم فى عرفهم كان ذلك أمارة علىٰ كون المستعمل فيه فى لسانه هو الأعم أيضاً، وان كان استعماله علىٰ نحو المجاز.

الثانية ـ ان المراد من الصحيحة من العبادة أو المعاملة: هى التى تمت اجزاؤها وكملت شروطها، والصحيح إذن معناه: تام الاجزاء والشرائط، فالنزاع يرجع هنا إلىٰ ان الموضوع له خصوص تام الاجزاء والشرائط من العبادة أو المعاملة، أو الأعم منه ومن الناقص.

الثالثة ـ ان ثمرة النزاع هى: صحة رجوع القائل بالوضع للأعم ـ المسمى «بالأعمّى» ـ إلىٰ أصالة الإطلاق، دون القائل بالوضع للصحيح ـ المسمى «بالصحيحى» ـ فانه لايصح له الرجوع إلىٰ أصالة إطلاق اللفظ.

توضيح ذلك:

ان المولى إذا أمرنا بايجاد شيء وشككنا فى حصول امتثاله بالإتيان بمصداق خارجى فله صورتان يختلف الحكم فيهما:

١ـ ان يعلم صدق عنوان المأمور به علىٰ ذلك المصداق، ولكن يحتمل دخل قيد زائد فى غرض المولى غير متوفر فى ذلك المصداق، كما إذا أمر المولى بعتق رقبة، فإنه يعلم بصدق عنوان المأمور به على الرقبة الكافرة، ولكن يشك فى دخل وصف الايمان فى غرض المولى فيحتمل ان يكون قيداً للمأمور به.

فالقاعدة فى مثل هذا: الرجوع إلىٰ أصالة الإطلاق فى نفى إعتبار القيد المحتمل إعتباره فلايجب تحصيله، بل يجوز الاكتفاء فى الإمتثال بالمصداق المشكوك، فيمتثل فى المثال لو اعتق رقبة كافرة.

٢ـ ان يشك فى صدق نفس عنوان المأمور به علىٰ ذلك المصداق الخارجى، كما إذا أمر المولى بالتيمم بالصعيد، ولاندرى ان ما عدا التراب هل يسمى صعيدا أو لا، فيكون شكنا فى صدق الصعيد علىٰ غير التراب. وفى مثله لايصح الرجوع إلىٰ أصالة الإطلاق لادخال المصداق المشكوك فى عنوان المأمور به ليكتفى به فى مقام الإمتثال، بل لابد من الرجوع إلى الاصول العملية، مثل قاعدة الاحتياط أو

البراءة.

ومن هذا البيان تظهر ثمرة النزاع في المقام الذى نحن فيه، فإنه في فرض الأمر بالصلاة والشك في ان السورة ـ مثلاً ـ جزء للصلاة أم لا ان قلنا ان الصلوة اسم للأعم، كانت المسألة من باب الصورة الاولى، لأنه بناءً علىٰ هذا القول يعلم بصدق عنوان الصلوة على المصداق الفاقد للسورة وإنما الشك في إعتبار قيد زائد على المسمى، فيتمسك حينئذ بإطلاق كلام المولى في نفي إعتبار القيد الزائد وهو كون السورة جزءاً من الصلوة ويجوز الاكتفاء في الإمتثال بفاقدها.

وان قلنا ان الصلوة اسم للصحيح كانت المسألة من باب الصورة الثانية، لأنه عند الشك في إعتبار السورة يشك في صدق عنوان المأمور به (أعني الصلوة) على المصداق الفاقد للسورة، اذ عنوان المأمور به هو الصحيح، والصحيح هو عنوان المأمور به، فما ليس بصحيح ليس بصلاة. فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه. فلا يصح الرجوع إلىٰ أصالة الإطلاق لنفي إعتبار جزئية السورة حتىٰ يكتفي بفاقدها في مقام الإمتثال، بل لابد من الرجوع إلىٰ أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة علىٰ خلاف بين العلماء في مثله سيأتي في بابه ان شاء اللّٰه تعالى.

○ المختار في المسألة:

إذا عرفت ما ذكرنا من المقدمات فالمختار عندنا هو الوضع للأعم. والدليل، التبادر وعدم صحة السلب عن الفاسد، وهما امارتا الحقيقة ـ كما تقدم ـ

○ وهمٌ ودفع:

الوهم ـ قد يعترض على المختار فيقال:

انه لايمكن الوضع بإزاء الأعم، لأن الوضع له يستدعي ان نتصور معنى كلياً جامعاً بين أفراده ومصاديقه هو الموضوع له، كما في أسماء الأجناس. وكذلك الوضع للصحيح يستدعي تصور كلي جامع بين مراتبه وأفراده. ولا شك ان مراتب الصلوة ـ مثلاً ـ الفاسدة والصحيحة كثيرة متفاوتة، وليس بينها قدر جامع يصح وضع اللفظ بازائه.

توضيح ذلك: ان أي جزء من اجزاء الصلوة حتىٰ الأركان إذا فرض عدمه يصح اسم الصلوة على الباقى، بناءً على القول بالأعم، كما يصح صدقه مع وجوده وفقدان غيره من الاجزاء. وعليه يكون كل جزء مقوما للصلاة عند وجوده غير مقوم عند عدمه، فيلزم التبدل فى حقيقة الماهية، بل يلزم الترديد فيها عند وجود تمام الاجزاء لأن أى جزء منها لو فرض عدمه يبقى صدق الاسم علىٰ حاله.

وكل منهما ـ أى التبدل والترديد فى الحقيقة الواحدة ـ غير معقول اذ ان كل ماهية تفرض لابد ان تكون متعينة فى حد ذاتها وان كانت مبهمة من جهة تشخصاتها الفردية، والتبدل أو الترديد فى ذات الماهية معناه ابهامها فى حد ذاتها وهو مستحيل.

الدفع: ان هذا التبادل فى الاجزاء وتكثر مراتب الفاسدة لايمنع من فرض قدر مشترك جامع بين الأفراد، ولايلزم التبدل والترديد فى ذات الحقيقة الجامعة بين الأفراد. وهذا نظير لفظ «الكلمة» الموضوع لما تركب من حرفين فصاعدا، ويكون الجامع بين الأفراد هو ما تركب من حرفين فصاعدا، مع ان الحروف كثيرة، فربما تتركب الكلمة من الألف والباء كأب ويصدق عليها انها كلمة، وربما تتركب من حرفين آخرين مثل يد ويصدق عليها انها كلمة ... وهكذا. فكل حرف يجوز ان يكون داخلاً وخارجاً فى مختلف الكلمات، مع صدق اسم الكلمة.

وكيفية تصحيح الوضع فى ذلك: ان الواضع يتصور ـ أولاً ـ جميع الحروف الهجائية، ثم يضع لفظ «الكلمة» بإزاء طبيعة المركب من اثنين فصاعدا إلىٰ حد سبعة حروف مثلاً. والغرض من التقييد بقولنا «فصاعدا»، بيان الكلمة تصدق على الأكثر من حرفين كصدقها على المركب من حرفين.

ولايلزم الترديد فى الماهية، فان الماهية الموضوع لها هى طبيعة اللفظ الكلى المتركب من حرفين فصاعدا، والتبدل والترديد إنما يكون فى اجزاء أفرادها. وقد يسمى ذلك الكلى فى المعين أو الكلى المحصور فى اجزاء معينة. وفى المثال اجزاؤه المعينة هى الحروف الهجائية كلها.

وعلىٰ هذا ينبغى ان يقاس لفظ الصلوة مثلاً، فإنه يمكن تصور جميع اجزاء

الصلوة فى مراتبها كلها وهى ـ أى هذا الاجزاء ـ معينة معروفة كالحروف الهجائية فيضع اللفظ بإزاء طبيعة العمل المركب من خمسة اجزاء منها ـ مثلاً ـ فصاعدا، فعند وجود تمام الاجزاء يصدق على المركب انه صلاة، وعند وجود بعضها ـ ولو خمسة علىٰ أقل تقدير على الفرض ـ يصدق اسم الصلوة أيضاً.

بل الحق ان الذى لايمكن تصور الجامع فيه هو خصوص المراتب الصحيحة وهذا المختصر لا يسمع تفصيل ذلك.

تنبيهان

❐ ١ـ لايجرى النزاع فى المعاملات بمعنى المسببات

ان ألفاظ المعاملات ـ كالبيع والنكاح ـ والايقاعات كالطلاق والعتق يمكن تصوير وضعها علىٰ أحد نحوين.

١ـ ان تكون موضوعة للاسباب التى تسبب مثل الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. ونعنى بالسبب انشاء العقد والايقاع، كالايجاب والقبول معاً فى العقود، والايجاب فقط فى الايقاعات. وإذا كانت كذلك فالنزاع المتقدم يصح ان نفرضه فى ألفاظ المعاملات من كونها اسامى لخصوص الصحيحة، أعنى تامة الاجزاء والشرائط فى المسبب، أو للأعم من الصحيحة والفاسدة. ونعنى بالفاسدة، ما لايؤثر فى المسبب اما لفقدان جزء أو شرط.

٢ـ ان تكون موضوعة للمسببات، ونعنى بالمسبب نفس الملكية والزوجية والفراق والحرية ونحوها. وعلىٰ هذا فالنزاع المتقدم لايصح فرضه فى المعاملات، لانها لاتتصف بالصحة والفساد، لكونها بسيطة غير مركبة من اجزاء وشرائط، بل إنما تتصف بالوجود تارةً وبالعدم أُخرى. فهذا عقد البيع ـ مثلاً ـ اما ان يكون واجدا لجميع ما هو معتبر فى صحة العقد أو لا. فان كان الأول، اتصف بالصحة وان كان الثانى، اتصف بالفساد. ولكن الملكية المسببة للعقد يدور أمرها بين الوجود والعدم لانها توجد عند صحة العقد، وعند فساده لاتوجد أصلاً لا انها توجد فاسدة. فإذا اريد من البيع نفس المسبب وهو الملكية المنتقلة إلى المشترى فلاتتصف بالصحة والفساد حتىٰ يمكن تصوير النزاع فيها.

❐ ٢ـ لا ثمرة للنزاع فى المعاملات الا فى الجملة

قد عرفت انه على القول بوضع ألفاظ «العبادات» للصحيحة لايصح التمسك بالاطلاق عند الشك فى إعتبار شىء فيها، جزءاً كان أو شرطاً، لعدم احراز صدق الاسم على الفاقد له. واحراز صدق الاسم علىٰ فاقد شرط فى صحة التمسك بالاطلاق.

الا ان هذا الكلام لايجرى فى ألفاظ «المعاملات»، لأن معانيها غير مستحدثة، والشارع بالنسبة إليها كواحد من اهل العرف، فإذا استعمل أحد ألفاظها فيحمل لفظه علىٰ معناه الظاهر فيه عندهم الا إذا نصب قرينة علىٰ خلافه.

فإذا شككنا فى إعتبار شىء ـ عند الشارع ـ فى صحة البيع مثلاً، ولم ينصب قرينة علىٰ ذلك فى كلامه، فإنه يصح التمسك بإطلاقه لدفع هذا الاحتمال، حتىٰ لو قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للصحيح، لأن المراد من الصحيح هو الصحيح عند العرف العام، لا عند الشارع. فإذا اعتبر الشارع قيداً زائداً علىٰ ما يعتبره العرف كان ذلك قيداً زائداً علىٰ أصل معنى اللفظ، فلايكون دخيلا فى صدق عنوان المعاملة الموضوعة ـ حسب الفرض ـ للصحيح، على المصداق المجرد عن القيد. وحالها فى ذلك حال ألفاظ العبادات لو كانت موضوعة للأعم.

نعم إذا احتمل ان هذا القيد دخيل فى صحة المعاملة عند اهل العرف انفسهم أيضاً، فلايصح التمسك بالاطلاق لدفع هذا الاحتمال، بناءً على القول بالصحيح – كما هو شأن ألفاظ العبادات –، لأن الشك يرجع إلى الشك فى صدق عنوان المعاملة. واما على القول بالأعم، فيصح التمسك بالاطلاق لدفع الاحتمال.

فتظهر ثمرة النزاع ـ علىٰ هذا ـ فى ألفاظ المعاملات أيضاً، ولكنها ثمرة نادرة.

المقصد الأول

مباحث الالفاظ

بسم الله الرحمن الرحيم

❑ تمهيد:

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات «الأصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. وقد سبقت الاشارة إليها.

وتلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك والنزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق والأمر والنهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم ونحوها.

اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة وبيان وضعها وظهورها ـ مع انها تنقح أيضاً صغريات أصالة الظهور ـ فإنه لايمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لايبحث عنها في علم الاصول. ومعاجم اللغة ونحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

وعلىٰ أي حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة ابواب:

١ـ المشتق؛

٢ـ الاوامر؛

٣ـ النواهي؛

٤ـ المفاهيم؛

٥ـ العام والخاص؛

٦ـ المطلق والمقيد؛

٧ـ المجمل والمبين.

الباب الأول

المشتق

اختلف الاصوليون من القديم فى المشتق: فى انه حقيقة فى خصوص ما تلبس بالمبدأ فى الحال ومجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة فى كليهما، بمعنى انه موضوع للأعم منهما؟

بعد اتفاقهم علىٰ انه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ فى المستقبل؛

ـ ذهب المعتزلة وجماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول؛

ـ وذهب الأشاعرة وجماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثانى.

والحق هو القول الأول. وللعلماء أقوال أُخَر فيها تفصيلات بين هذين القولين لايهمنا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتى.

وأهم شىء يعنينا فى هذه المسألة ـ قبل بيان الحق فيها وهو أصعب ما فيها ـ ان نفهم محل النزاع وموضع النفى والاثبات. ولأجل ان يتضح فى الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول، لابد ألايقول بكراهتهما بالماء الذى برد وانقضى عنه التلبس، لأنه عنده لايصدق عليه حينئذ انه مسخن بالشمس، بل كان مسخناً. ومن قال بالثانى، لابد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضاً، لأنه عنده يصدق عليه انه مسخن حقيقة بلا مجاز.

ولتوضيح ذلك نذكر الآن أربعة امور مُذَلّلة لتلك الصعوبة، ثم نذكر القول المختار ودليله.

١ـ ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

إعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، ومرادهم واضح. ولكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين وبين المشتق المبحوث عنه عموم وخصوص من وجه.

لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها وان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج والاخ والرق ونحو ذلك. ومن جهة أُخرى لايشمل الفعل باقسامه ولا المصدر وان كانت تسمى مشتقات عند النحويين.

والسر فى ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيئان:

١ـ ان يكون جاريا على الذات، بمعنى انه يكون حاكيا عنها وعنواناً لها، نحو اسم الفاعل، واسم المفعول، وأسماء المكان والآلة وغيرهما، وما شابه هذه الامور من الجوامد. ومن اجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال ولا المصادر، لانها كلها لاتحكى عن الذات ولاتكون عنواناً لها، وان كانت تسند إليها.

٢ـ الا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة ـ ونعنى بالصفة المبدأ الذى منه يكون النزاع المشتق واشتقاقه ويصح صدقه على الذات ـ بمعنى ان تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهى تتلبس بها تارةً ولاتتلبس بها أُخرى، والذات تلك الذات فى كلا الحالين.

وإنما نشترط ذلك فلاجل ان نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتىٰ يصح ان نتازع فى صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس بعد الاتفاق علىٰ صدقه حقيقة عليها حال التلبس. والا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة ولا مجازاً.

وعلىٰ هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التى تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلايدخل فى محل النزاع وان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق والصاهل والحساس والمتحرك بالارادة.

واعتبر ذلك فى مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل فى محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لاتدخل فى محل النزاع، لأن الذات وهى «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخل فى حقيقتها، فلايتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة ولا مجازاً. واما الخشب فهوذات أُخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه ـ بما خشب ـ وصف الشجرة المثمرة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

وبناءً علىٰ إعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه فى صدر البحث من ان موضع النزاع فى المشتق يشمل كل ما كان جارياً على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات وان كان معدودا من الجوامد اصطلاحاً. ويتضح أيضاً عدم شمول النزاع للافعال والمصادر.

كما يتضح ان النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، ولا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض والسواد والقيام والقعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية والتحتية والتقدم والتأخر أو من الامور الإعتبارية المحضة كالزوجية والملكية والوقف والحرية.

٢ـ جريان النزاع فى اسم الزمان

بناءً علىٰ ما تقدم قد يظن عدم جريان النزاع فى اسم الزمان، لأنه قد تقدم انه يعتبر فى جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فى اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه ينعدم بوجود الجزء اللاحق، فلاتبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد ـ مثلاً ـ فيوم السبت الذى بعده ذات أُخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، ويوم الجمعة تصرم وزال كما زال نفس الوصف.

والجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، ولكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان والمكان ويشملهما معا، فمعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفا للضرب، والظرف أعم من ان

يكون زمانا أو مكانا، ويتعين أحدهما بالقرينة. والهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الظرفين، فهذا الجامع يكفى فى صحة الوضع له وتعميمه لما تلبس بالمبدأ وما انقضى عنه ان يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ وبقاء الذات.

والخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون فى وضع أصل الهيئة التى تصلح للزمان والمكان لا لخصوص اسم الزمان. ويكفى فى صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ فى أحد أقسامه، وان امتنع الفرد الآخر.

٣ـ اختلاف المشتقات من جهة المبادىء

وقد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لايجرى فى بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار والخياط والطبيب والقاضى، ونحو ذلك مما كان للحِرَف والمِهَن، بل فى هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. ومنشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة علىٰ من انقضى عنه التلبس بالمبدأ ـ من غير شك ـ وذلك نحو صدقها علىٰ من كان نائما ـ مثلاً ـ مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء ولكنه كان متلبساً بها فى زمان مضى. وكذلك الحال فى أسماء الآلة كالمنشار والمقود والمكنسة فانها تصدق علىٰ ذواتها حقيقة مع عدم التلبس بمبادئها.

والجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشأه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارةً يكون من الفعليات، وأُخرى من الملكات، وثالثة من الحرف والصناعات. مثلاً: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ علىٰ نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» ويفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. واما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضى البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فمادامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالا وان كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح ان نتعقل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، وحينئذ يجرى النزاع فى ان وصف القاضى ـ مثلاً ـ هل يصدق حقيقة علىٰ من زال عنه منصب القضاء.

وكذلك الحال فى مثل النجار والخياط والمنشار فلايتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة ومهنة الخياطة وشأنية النشر فى المنشار.

والخلاصة: ان الزوال والانقضاء فى كل شىء بحسبه، والنزاع فى المشتق إنما هو فى موضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادىء المدلول عليها بالمواد التى تختلف اختلافاً كثيراً.

٤ـ إستعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

إعلم أن المشتقات التى هى محل النزاع بأجمعها هى من الأسماء.

والأسماء مطلقاً لا دلالة لها على الزمان حتىٰ اسم الفاعل واسم المفعول فإنه كما يصدق العالم حقيقة علىٰ من هو عالم فعلاً كذلك يصدق حقيقة علىٰ من كان عالماً فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتى بلا تجوز إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالماً أو سيكون عالماً، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلاً: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا. فإذن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع فى إطلاق المشتق علىٰ ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟

نقول: ان الاشكال والنزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ واريد إطلاق المشتق فعلاً على الذات التى انقضى عنها التلبس، أى ان الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة والإسناد الذى هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلاً: «زيد عالم فعلاً»، أى انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقاً بتعميم لفظ المسخن فى الدليل لما كان مسخنا.

فتحصل مما ذكرناه ثلاثة امور:

١ـ ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقاً، سواء كان بالنظر إلىٰ ما مضى أو الحال أو المستقبل. وذلك بالاتفاق؛

٢ـ ان إطلاقه على الذات فعلاً بلحاظ حال النسبة والإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، وذلك بعلاقة الأول أو المشارفة.

وهذا متفق عليه أيضاً؛

۳ـ ان إطلاقه على الذات فعلاً ـ أى بلحاظ حال النسبة والإسناد ـ لأنه كان متصفاً به سابقاً، هو محل الخلاف والنزاع فقال قوم بأنه حقيقة وقال آخرون بأنه مجاز.

❐ المختار:

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول:

الحق ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ، ومجاز فى غيره.

ودليلنا، التبادر وصحة السلب عمن زال عنه الوصف، فلايقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. ولا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. وذلك لمجرد انه كان قائماً أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك علىٰ نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

وعدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، وبين الإطلاق بلحاظ حال النسبة والإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الإستعمال يكون علىٰ نحو الحقيقة فعلاً مع ان تلبس قد مضى، ولكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله ـ فى الحقيقة ـ الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتىٰ يكون شاهدا له.

ثم انك عرفت ـ فيما سبق ـ ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ علىٰ نحو الفعلية، أو علىٰ نحو الملكية أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة علىٰ من لا يشتغل بالطبابة فعلاً لنوم أو راحة أو اكل لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم ـ كما قيل ـ وذلك لأن المبدأ فيه أخذ علىٰ نحو الحرفة أو الملكة، وهذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطبيب عليه مجازاً، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما قيل: هذا طبيبنا بالامس، بأن يكون قيد «بالامس» لبيان حال التلبس. فان هذا الإستعمال لا شك فى كونه علىٰ نحو الحقيقة. وقد سبق بيان ذلك.

الباب الثانى

الاوامر

وفيه بحثان:

ـ فى مادة الأمر

ـ وصيغة الأمر

وخاتمة فى تقسيمات الواجب

المبحث الأول ـ مادة الأمر

وهى كلمة «الأمر» المُؤلَّفة من الحروف (أ.م.ر) وفيها ثلاث مسائل:

❑ ١ـ معنى كلمة الأمر

قيل: ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين الطلب وغيره مما تستعمل فيه هذه الكلمة، كالحادثة والشأن والفعل، كما تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلنى أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب».

ولا يبعد ان تكون المعانى التى تستعمل فيها كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلىٰ معنى واحد جامع بينها، وهو مفهوم «الشىء».

فيكون لفظ الأمر مشتركاً بين معنيين فقط: «الطلب» و«الشىء».

والمراد من الطلب: إظهار الإرادة والرغبة بالقول أو الكتابة أو الاشارة أو نحو هذه الامور مما يصح إظهار الإرادة والرغبة وإبرازهما به[1] فمجرد الإرادة

١- والظاهر ان تفسير بعض الاصوليين للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» ليس القصد منه ان لهم اصطلاحاً مخصوصاً فيه، بل باعتبار انه أحد مصاديق المعنى. فان الأمر كما يصدق على الطلب

والرغبة من دون إظهارها بمظهر لاتسمى طلباً. والظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمراً، بل بشرط مخصوص سيأتى ذكره فى المسألة الثانية فتفسير الأمر بالطلب من باب تعريف الشيء بالأعم.

والمراد من الشيء من لفظ الأمر أيضاً ليس كل شيء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشيء بالأعم أيضاً، فان الشيء لايقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال والصفات، ولذا لايقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انساناً أو شجراً أو حائطاً. ولكن ليس المراد من الفعل والصفة المعنى الحدثى أى المعنى المصدرى بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه. يعنى لم يلاحظ فيه جهة الصدور من الفاعل والايجاد وهو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى: الاسم المصدرى، أى ما يدل عليه اسم المصدر. ولذا لايشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. آمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشيء، ولو كان معنى حدثيا لا شتق منه.

بخلاف الأمر بمعنى الطلب فان المقصود منه المعنى الحدثى وجهة الصدور والايجاد، ولذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. آمر. مأمور).

والدليل علىٰ ان لفظ الأمر مشترك بين معنيين الطلب والشيء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

١ـ ان «الأمر» ـ كما تقدم ـ بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، ولايصح الاشتقاق منه بمعنى الشيء. والاختلاف بالاشتقاق وعدمه دليل علىٰ تعدد الوضع؛

٢ـ ان «الأمر» بمعنى الطلب يجمع علىٰ «أوامر» وبمعنى الشيء علىٰ «امور» واختلاف الجمع فى المعنيين دليل علىٰ تعدد الوضع.

☐ ٢ـ إعتبار العلو فى معنى الأمر

قد سبق ان الأمر يكون بمعنى الطلب، ولكن لا مطلقاً بل بمعنى طلب مخصوص. والظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالى إلى الدانى، فيعتبر فيه العلو فى الآمر.

وعليه لايسمى الطلب من الدانى إلى العالى أمراً، بل يسمى «استدعاء».

بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الاشارة أو نحوها.

وكذا لايسمى الطلب من المساوى إلىٰ مساويه فى العلو أو الحِطّة أمرا، بل يسمى «التماساً»، وان استعلى الدانى أو المساوى وأظهر علوه وترفعه وليس هو بعال حقيقة.

اما العالى فطلبه يكون أمراً وإن لم يكن متظاهراً بالعلو.

كل هذا بحكم التبادر وصحة السلب الأمر عن طلب غير العالى، ولايصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالى الا بنحو العناية والمجاز وان استعلى.

❐ ٣ـ دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا فى دلالة لفظ الأمر بمعنى «الطلب» على الوجوب، فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبى. وقيل: للأعم منه ومن الطلب الندبى. وقيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. وقيل غير ذلك.

والحق عندنا انه دال على الوجوب وظاهر فيه، فما إذا كان مجردا وعاريا عن قرينة على الاستحباب. واحراز هذا الظهور بهذا المقدار كافٍ فى صحة استنباط الوجوب من الدليل الذى يتضمن كلمة «الأمر» ولايحتاج إلىٰ اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر.

ولكن من ناحية علمية صرفة يحسن ان نفهم منشأ هذا الظهور، فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيداً فى الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيداً فى المستعمل فيه ان لم يكن مأخوذاً فى الموضوع له.

والحق انه ليس قيداً فى الموضوع له ولا فى المستعمل فيه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الآمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى والانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية والعبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لابد للعبد من الطاعة والانبعاث ما لم يرخص فى تركه ويأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر الا الطلب من العالى، ولكن العقل هو الذى يلزم العبد الإنعباث ويوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص ويأذن بالترك.

وعليه فلايكون استعماله فى موارد الندب مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعاً للوجوب، بل ولا موضوعاً للأعم من الوجوب والندب، لأن الوجوب والندب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

المبحث الثانى ـ صيغة الأمر

❑ ١ـ معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أى هيئته، كصيغة إفعل ونحوها[١]: تستعمل فى موارد كثيرة: منها، البعث، كقوله تعالى ﴿**فَأقيمُوا الصَّلوةَ**﴾[٢]، ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾[٣].

و (منها) التهديد، كقوله تعالى: ﴿**إعمَلُوا ما شِئْتُم**﴾[٤]؛

و (منها) التعجيز، كقوله تعالى: ﴿**فَأتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثلِه**﴾[٥].

وغير ذلك، من التسخير، والانذار، والترجى، والتمنى، ونحوها. ولكن الظاهر ان الهيئة فى جميع هذه المعانى استعملت فى معنى واحد، لكن ليس هو واحداً من هذه المعانى، لأن الهيئة مثل «إفعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى وضعت لإفادة نسبة خاصة كالحروف ولم توضع لإفادة معان مستقلة، فلايصح ان يراد منها مفاهيم هذه المعانى المذكورة التى هى معان اسمية.

وعليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم والمخاطب والمادة، والمقصود من المادة الذى وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب والقيام والقعود فى اضرب وقم واقعد. ونحو ذلك. وحينئذ ينتزع منها عنوان طالب

١- المقصود بنحو صيغة إفعل: أية صيغة وكلمة تؤدى مؤداها فى الدلالة على الطلب والبعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قلنا: «تصلى. تغتسل. اطلب منك كذا» أو جملة اسمية نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو:«صه ومه ومهلاً»، وغير ذلك.

٢- النساء /١٠٣ ـ الحج /٧٨ ـ المجادلة /١٣ ٣- المائدة /١

٤- فصلت /٤٠ ٥- البقرة /٢٣

ومطلوب منه ومطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب والمتكلم والمخاطب، ومعنى ذلك جعل الضرب علىٰ عهدة المخاطب وبعثه نحوه وتحريكه إليه، وجعل الداعى فى نفسه للفعل.

وعلىٰ هذا فمدلول هيئة الأمر ومفادها هو النسبة الطلبية، وان شئت فسمها النسبة البعثية، لغرض ابراز جعل المأمور به ـ أى المطلوب ـ فى عهدة المخاطب، وجعل الداعى فى نفسه وتحريكه وبعثه نحوه، ما شئت فعبر.

غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعى له من قبل المتكلم. فتارة، يكون الداعى له هو البعث الحقيقى وجعل الداعى فى نفس المخاطب لفعل المأمور به، فيكون هذا الانشاء حينئذ مصداقاً للبعث والتحريك وجعل الداعى، أو ان شئت فقل يكون مصداقاً للطلب، فان المقصود واحد. وأُخرى، يكون الداعى له هو التهديد، فيكون مصداقاً للتهديد، ويكون تهديداً بالحمل الشايع. وثالثة، يكون الداعى له هو التعجيز فيكون مصداقاً للتعجيز وتعجيزا بالحمل الشايع ... وهكذا فى باقى المعانى المذكورة وغيرها.

وإلىٰ هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة. ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هى معانى لهيئة الأمر قد استعملت فى مفاهيمها ـ كما ظنه القوم ـ لا معانى حقيقة ولا مجازية؛ بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، وهذا الانشاء يكون مصداقاً لأحد هذه الامور باختلاف الدواعى فيكون تارةً بعثا بالحمل الشايع وأُخرى تهديداً بالحمل الشايع وهكذا. لا ان هذه المفاهيم مدلولة للهيئة ومنشأة بها حتىٰ مفهوم البعث والطلب.

والاختلاط فى الوهم بين المفهوم والمصداق هو الذى جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر وقد استعملت فيها إستعمال اللفظ فى معناه، حتىٰ اختلفوا فى انه أيّها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئة وأيّها المعنى المجازى.

❑ ٢ـ ظهور الصيغة فى الوجوب

اختلف الاصوليون فى ظهور صيغة الأمر فى الوجوب وفى كيفيته علىٰ أقوال.

والخلاف يشمل صيغة إفعل وما شابهها وما بمعناها من صيغ الأمر.

والأقوال في المسألة كثيرة، واهمها قولان: أحدهما، انها ظاهرة في الوجوب، اما كونها موضوعة فيه، أو من جهة إنصراف الطلب إلىٰ أكمل الأفراد؛ ثانيهما، انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب، وهو ـ أي القدر المشترك ـ مطلق الطلب الشامل لهما من دون ان تكون ظاهرة في أحدهما.

والحق انها ظاهرة في الوجوب، ولكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب ولا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب وان الوجوب أظهر أفراده.

وشأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر علىٰ ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى ووجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية والعبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك ويأذن به. وبدون الترخيص فالأمر لو خلي وطبعه شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، ولا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الأمر ـ كمادة الأمر ـ لاتستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها ولا من كيفياته وأحواله. وتمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر ان الصيغة لاتدل الا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لاتصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، وكذا الندب

وعلىٰ هذا، فالمستعمل فيه الصيغة علىٰ كلا الحالين (الوجوب والندب) واحد لا اختلاف فيه. واستفادة الوجوب ـ علىٰ تقدير تجردها عن القرينة علىٰ إذن الآمر بالترك ـ إنما هو بحكم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

ويشهد لما ذكرناه من كون المستعمل فيه واحداً في مورد الوجوب والندب ما جاء في كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات والمندوبات بصيغة واحدة وأمر واحد أو أُسلوب واحد مع تعدد الأمر. ولو كان الوجوب والندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك في الأغلب من باب إستعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو

مستحيل، أو تأويله بارادة مطلق الطلب، البعيد ارادته من مساق الاحاديث فإنه تجوّز ـ علىٰ تقديره ـ لا شاهد له ولا يساعد عليه أُسلوب الاحاديث الواردة.

○ تنبيهان:

الأول ـ ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب فى الوجوب:

إعلم أن الجملة الخبرية فى مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة إفعل فى ظهورها فى الوجوب، كما اشرنا إليه سابقاً، بقولنا «صيغة إفعل وما شابهها».

والجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلى» بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب ونحو ذلك.

والسر فى ذلك ان المناط فى الجميع، واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان وبأى لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما يقال: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب آكد، لانها فى الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الإمتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثانى ـ ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر ـ أى المنع ـ أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عندما يتوهم المريض انه ممنوع منه ومحظور عليه شربه.

وقد اختلف الاصوليون فى مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر فى الوجوب أو ظاهر فى الإباحة، أو الترخيص فقط، أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من اباحة أو غيرها، أو يرجع إلىٰ ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ علىٰ أقوال كثيرة،

وأصح الأقوال هو الثالث وهو دلالتها على الترخيص فقط.

والوجه فى ذلك: انك قد عرفت ان دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. ومنه تستطيع ان تتفطن انه لا دلالة للأمر فى المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث وإنما هو ترخيص

في العقل لا أكثر.

وأوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الأمر هو انشاء بداعي الترخيص في الفعل والاذن به، فهو لايكون الا ترخيصا واذنا بالحمل الشايع. ولايكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعي البعث. ووقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة علىٰ كونه بداعي البعث، فلايكون دالاً على الوجوب. وعدم دلالته على الإباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلىٰ دليل آخر من أصل أو أمارة.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُم فَاصْطَادُوا﴾[1] فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلايدل علىٰ وجوب الصيد.

نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة علىٰ ان الأمر صدر بداعي البعث أو لغرض بيان اباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. ولكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام في فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينة اُخرى غير هذه القرينة.

❑ ٣ـ التعبدي والتوصلي

○ تمهيد:

كل مُتَفَقِّه يعرف ان في الشريعة المقدسة واجبات لاتصح ولاتسقط أوامرها الا باتيانها قربية إلىٰ وجه اللّه تعالى.

وكونها قربية إنما هو بإتيانها بقصد إمتثال أوامرها أو بغيره من وجوه قصد القربة إلى اللّه تعالى، علىٰ ما ستأتي الاشارة إليها. وتسمى هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاة والصوم ونحوها.

وهناك واجبات اُخرى تسمى «التوصليات» وهي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها وان لم يقصد بها القربة، كانقاذ الغريق وأداء الدين ودفن الميت وتطهير الثوب والبدن للصلاة، ونحو ذلك.

وللتعبدي والتوصلي تعريف آخر كان مشهوراً عند القدماء. وهو ان

---

١ – المائدة /٢

التوصلى: «ما كان الداعى للآمر به معلوماً» وفى قباله التعبدى وهو: «ما لم يعلم الغرض منه». وإنما سمى تعبدياً لأن الغرض الداعى للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط. ولكن التعريف غير صحيح الا إذا اريد به اصطلاح ثانٍ للتعبدى والتوصلى، فيراد بالتعبد، التسليم للّه تعالى فيما أمر به وان كان المأمور به توصلياً بالمعنى الأول، كما يقولون مثلاً: «نعمل هذا تعبدا» ويقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر اللّه وان لم نعلم المصلحة فيه.

وعلىٰ ما تقدم من بيان معنى التوصلى والتعبدى ـ المصطلح الأول ـ فان علم حال واجب بأنه تعبدى أو توصلى فلا اشكال، وان شك فى ذلك فهل الأصل كونه تعبدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين. وينبغى لتوضيح ذلك وبيان المختار تقديم امور:

○ أ ـ منشأ الخلاف فتحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فى إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر ـ كالصلاة مثلاً ـ قيداً له علىٰ نحو الجزء أو الشرط، علىٰ وجه يكون المأمور به المتعلق للآمر هو الصلوة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلوة عن طهارة المجردة عن هذا القيد من حيث هى هى.

فمن قال بامكان أخذ هذا القيد ـ وهو قصد القربة ـ كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك فى إعتبار قيد يمكن أخذه فى المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفى إعتبار ذلك القيد.

ومن قال باستحالة أخذ قيد قصد القربة فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم والملكة (الملكة هى التقييد وعدمها الإطلاق). وإذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. وهذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلا فى لسان الدليل فعدم التقييد لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز ان يكون لاستحالة التقييد ويجوز ان يكون لعدم إرادة

التقييد، ولا طريق لاثبات الثانى بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

وبعد هذا نقول: إذا شككنا فى إعتبار شىء فى مراد المولى وما تعلق به غرضه واقعاً، ولم يمكن له بيانه. فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك فى سقوط الأمر إذا خلا المأتى به من ذلك القيد الا المشكوك. وعند الشك فى سقوط الأمر ـ أى فى امتثاله ـ يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه فى حكم العقل. وهذا معنى ما اشتهر فى لسان الاصوليين من قولهم: «الاشتغال اليقينى يستدعى الفراغ اليقينى».

وهذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

○ ب ـ محل الخلاف من وجوب قصد القربة

ان محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد إمتثال الأمر فى المأمور به. واما غير قصد الإمتثال من وجوه قصد القربة، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية باعتبار ان كل مأمور به لابد ان يكون محبوبا للآمر ومرغوبا فيه عنده، وكقصد التقرب إلى اللّه تعالى محضاً بالفعل لا من جهة قصد إمتثال أمره بل رجاءاً لرضاه، ونحو ذلك من وجوه قصد القربة فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيداً للمأمور به، ولايلزم المحال الذى ذكروه فى أخذ قصد الإمتثال علىٰ ما سيأتى.

ولكن الشأن فى ان هذه الوجوه هل هى مأخوذة فى المأمور به فعلاً علىٰ نحو لاتكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شىء منها فى المأمور به، والدليل علىٰ ذلك ما نجده من الاتفاق علىٰ صحة العبادة ـ كالصلاة مثلاً ـ إذا اتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الاخرى. ولو كان غير قصد الإمتثال من وجوه القربة مأخوذاً فى المأمور به لما صحت العبادة ولما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه.

فالخلاف ـ إذن ـ منحصر فى إمكان أخذ قصد الإمتثال واستحالته.

○ ج ـ الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الاولية للواجب

ان كل واجب فى نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التى يمكن ان تلحقه فى الخارج، مثلاً ـ الصلوة تنقسم فى ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلىٰ:

١ـ ذات سورة، وفاقدتها؛

٢ـ ذات تسليم، وفاقدته؛

٣ـ صلاة عن طهارة، وفاقدتها؛

٤ـ صلاة مستقبل بها القبلة، وغير مستقبل بها؛

٥ـ صلاة مع الساتر وبدونه.

وهكذا يمكن تقسيمها إلىٰ ما شاء اللّه من الأقسام بملاحظة اجزائها وشروطها وملاحظة كل ما يمكن فرض إعتباره فيها وعدمه.

وتسمى مثل هذه التقسيمات: «التقسيمات الاولية»، لانها تقسيمات تلحقها فى ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شيء بها، وتقابلها «التقسيمات الثانوية» التى تلحقها بعد فرض تعلق شيء بها كالأمر مثلاً وسيأتى ذكرها.

فإذا نظرنا إلىٰ هذه التقسيمات الاولية للواجب فالحكم بالوجوب بالقياس إلىٰ كل خصوصية منها لايخلو فى الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

١ـ ان يكون مقيداً بوجودها، ويسمى «بشرط شيء»، مثل شرط الطهارة والساتر والاستقبال والسورة والركوع والسجود وغيرها من اجزاء وشرائط بالنسبة إلى الصلوة؛

٢ـ ان يكون مقيداً بعدمها، ويسمى «بشرط لا»، مثل شرط الصلوة بعدم الكلام والقهقهة والحدث، إلىٰ غير ذلك من قواطع الصلوة؛

٣ـ ان يكون مطلقاً بالنسبة، إليها أى غير مقيد بوجودها ولا بعدمها ويسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلوة بالقنوت، فان وجوبها غير مقيد بوجوده ولا بعدمه.

هذا فى مرحلة الواقع والثبوت، واما فى مرحلة الاثبات والدلالة، فان الدليل الذى يدل علىٰ وجوب شيء ان دل علىٰ إعتبار قيد فيه أو علىٰ إعتبار عدمه فذاك،

وان لم يكن الدليل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجوداً ولا عدماً، فان المرجع فى ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق علىٰ ما سيأتى فى بابه ـ وهو باب المطلق والمقيد ـ وبأصالة الإطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الآمر متعلقة بالمطلق واقعاً، أى ان الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا علىٰ نحو اللابشرط.

○ د ـ عدم إمكان الإطلاق والتقييد فى التقسيمات الثانوية للواجب

والخلاصة: انه لا مانع من التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد فى التقسيمات الاولية.

ثم ان كل واجب ـ بعد ثبوت الوجوب وتعلق الأمر به واقعاً ـ ينقسم إلىٰ ما يؤتى به فى الخارج بداعى أمره، وما يؤتى به لا بداعى أمره. ثم ينقسم أيضاً إلىٰ معلوم الواجب ومجهوله.

وهذه التقسيمات تسمى «التقسيمات الثانوية» لانها من لواحق الحكم وبعد فرض ثبوت الوجوب واقعاً، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلوة ـ مثلاً ـ بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحالة لا أمر بها حتىٰ يمكن فرض قصده. وكذا الحال بالنسبة إلى العلم والجهل بالحكم.

وفى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أى تقييد المأمور به، لأن قصد إمتثال الأمر ـ مثلاً ـ فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيداً به ولازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، وقد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما. وهذا خلف أو دور.

وإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق أيضاً، لما قلنا سابقاً ان الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلايفرض الا فى مورد قابل للتقييد ومع عدم إمكان التقييد لايستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

○ النتيجة:

وإذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلىٰ صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون فى ان الأصل فى الواجب ـ إذا شك فى كونه تعبدياً أو توصلياً ـ

هل انه تعبدى أو توصلى؟

ذهب جماعة إلىٰ ان الأصل فى الواجبات ان تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص علىٰ عدم دخل قصد القربة فى المأمور به، لأنه لابد من الإتيان به تحصيلا للفراغ اليقينى مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه ولايمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض. وقدم تقدم ذلك فى الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط فى المرجع هنا وهى تقتضى العبادية.

وذهب جماعة إلىٰ ان الأصل فى الواجبات ان تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق فى نفس الأمر، ولا لأجل أصالة البراءة من إعتبار قيد القربة، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضيح ذلك: انه لا ريب فى ان المأمور به إطلاقاً وتقييداً يتبع الغرض سعة وضيقا، فان كان القيد دخيلا فى الغرض فلا بد من بيانه وأخذه فى المأمور به قيداً، والا فلا.

غيرأن ذلك فيمايمكن أخذه منالقيود فى المأموربه ـكمافى التقسيماتالاولية ـ

اما ما لايمكن أخذه فى المأمور به قيداً ـ كالذى نحن فيه وهو قيد قصد الإمتثال ـ فلايصح من الآمر ان يتغافل عنه حيث لايمكن أخذه قيداً فى الكلام الواحد المتضمن للآمر، بل لا مَناص له من اتباع طريقة أُخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، ولو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجردا عن القيد، والثانى يتعلق بالقيد.

مثلاً ـ لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتى بها بداعى أمرها فإنه إذا لمريمكن تقييد المأمور به بذلك فى نفس الأمر المتعلق بها لما عرفت من امتناع التقييد فى التقسيمات الثانوية ... فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه ان يسلك طريقة أُخرى كأن يأمر أولاً بالصلاة ثم يأمر ثانياً بإِتيانها بداعى أمرها الأول، مبينا ذلك بصريح العبارة.

وهذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتاً وسقوطاً، لانهما ناشئان من غرض واحد، والثانى يكون بياناً للاول، فمع عدم إمتثال الأمر الثانى لايسقط الأمر

الأول بامتثاله فقط وذلك بأن يأتى بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثانى بانضمامه إلى الأول مشتركاً مع التقييد فى النتيجة وان لم يسم تقييداً اصطلاحاً.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء ـ وكان فى مقام البيان ـ واكتفى بهذا الأمر، ولم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانياً بقصد الإمتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الإمتثال فى الغرض، والا لَبيَّنه بأمر ثان. وهذا ما سميناه بإطلاق المقام.

وعليه، فالاصل فى الواجبات كونها توصلية حتىٰ يثبت بالدليل انها تعبدية.

❑ ٤ـ الواجب العينى وإطلاق الصيغة

الواجب العينى: «ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير»، كالصلاة اليومية والصوم. ويقابله الواجب الكفائى، وهو: «المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان» فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقى، كالصلاة عن الميت وتغسيله ودفنه. وسيأتى فى تقسيمات الواجب ذكرهما.

وفيما يتعلق فى مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل علىٰ ان الواجب عينى أو كفائى فذاك، وان لم يدل فان إطلاق صيغة إفعل تقتضى ان يكون عينيا، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم إمتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلىٰ مزيد البيان علىٰ أصل الصيغة هو الواجب الكفائى، فإذا لم ينصب المولى قرينة علىٰ ارادته ـ كما هو المفروض ـ يعلم ان مراده الوجوب العينى.

❑ ٥ ـ الواجب التعيينى وإطلاق الصيغة

الواجب التعيينى: هو «الواجب بلا واجب آخر يكون عِدْلاً له وبديلا عنه فى عَرْضه»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب التخييرى كخصال كفارة الافطار العمدى فى صوم شهر رمضان، المخيرة بين إطعام ستين مسكينا، وصوم شهرين متتابعين، وعتق رقبة، وسيأتى فى الخاتمة توضيح الواجب التعيينى والتخييرى.

فإذا علم واجب انه من أى القسمين فذاك، والا فمقتضى إطلاق صيغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم يأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه

بفعل شيء آخر، لأن التخيير محتاج إلىٰ مزيد بيان مفقود.

❏ ٦ـ الواجب النفسي وإطلاق الصيغة

الواجب النفسي: هو «الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر»، كالصلاة اليومية. ويقابله الواجب الغيري كالوضوء فإنه إنما يجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلوة لما وجب الوضوء.

فإذا شك في واجب انه نفسي أو غيري، فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شيء آخر أم لا، انه واجب نفسي. فالإطلاق يقتضي النفسية ما لم يثبت الغيرية.

❏ ٧ـ الفور والتراخي

اختلف الاصوليون في دلالة صيغة الأمر على الفور والتراخي علىٰ أقوال.

١ـ انها موضوعة للفور؛

٢ـ انها موضوعة للتراخي؛

٣ـ انها موضوعة لهما علىٰ نحو الاشتراك اللفظي؛

٤ـ انها غير موضوعة لا للفور ولا للتراخي ولا للأعم منهما، بل لا دلالة لها علىٰ أحدهما بوجه من الوجوه. وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات.

والحق هو الاخير. والدليل عليه: ما عرفت من ان صيغة إفعل إنما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. وعليه، فلا دلالة لها ـ لا بهيئتها ولا بمادتها ـ على الفور أو التراخي؛ بل لابد من دال آخر علىٰ شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضي جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلىٰ نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجي المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور في جميع الواجبات علىٰ نحو العموم الا ما دل عليه دليل

خاص ينص علىٰ جواز التراخي فيه بالخصوص. وقد ذكروا لذلك آيتين:

الاولى ـ قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إلى مَغفِرَةٍ مِن رَّبِّكُم﴾[١]. وتقريب الإستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لاتكون الا بالمسارعة إلىٰ سببها، وهو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل اللّه تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. وعليه فيكون الاسراع إلىٰ فعل المأمور به واجباً لما مر من ظهور صيغة إفعل فى الوجوب.

الثانية ـ قوله تعالى: ﴿فَاستَبِقُوا الْخَيرَاتِ﴾[٢] فان الاستباق بالخيرات عبارة أُخرى عن الإتيان بها فورا.

والجواب عن الإستدلال بكلتا الآيتين: ان الخيرات وسبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضاً، فتكون المسارعة والمسابقة شاملتين لما هما فى المستحبات أيضاً. ومن البديهى عدم وجوب المسارعة فيها، كيف وهى يجوز تركها رأساً. وإذا كانتا شاملتين للمستحبات بعمومها كان ذلك قرينة علىٰ ان طلب المسارعة ليس علىٰ نحو الالزام؛ فلاتبقى لهما دلالة على الفورية فى عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصها فى الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة إفعل فيها فى الوجوب وحملها على الاستحباب، نظراً إلىٰ انا نعلم عدم وجوب الفورية فى أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. ولا شك ان الإتيان بالكلام عاماً مع تخصيص الأكثر واخراجه من العموم بعد ذلك قبيح فى المحاورات العرفية ويعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلاً: «بعت اموالى»، ثم يستثنى واحداً فواحداً حتىٰ لايبقى تحت العام الا القليل؟ لا شك فى ان هذا الكلام يعد مستهجنا لايصدر عن حكيم عارف.

إذن، لايبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

١- آل عمران /١٣٣
٢- البقرة /١٤٨ ـ المائدة /٤٨

٨ـ المرة والتكرار[1]

واختلفوا أيضاً فى دلالة صيغة إفعل على المرة والتكرار علىٰ أقوال، كاختلافهم فى الفور والتراخى. والمختار هنا كالمختار هناك، والدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها ولا بمادتها على المرة ولا التكرار، لما عرفت من انها لاتدل علىٰ أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هى. فلا بد من دال آخر علىٰ كل منهما.

اما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. وتفصيل ذلك:

ان مطلوب المولى لايخلو من أحد وجوه ثلاثة (يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء وجواز التكرار):

١ـ ان يكون المطلوب صرف وجود الشىء بلا قيد ولا شرط، بمعنى انه يريد الايبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلىٰ نور الوجود لا أكثر، ولو بفرد واحد. ولا محالة ـ حينئذ ـ ينطبق المطلوب قهرا علىٰ أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتثال يكون بالوجود الأول، ويكون الثانى لغواً محضاً، كالصلاة اليومية.

٢ـ ان يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أى بشرط الايزيد علىٰ أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لايحصل الإمتثال أصلاً، كتكبيرة الاحرام للصلاة فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى وهى تقع باطلة؛

٣ـ ان يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلايحصل الإمتثال بالمرة أصلاًكركعات الصلوة الواحدة،

١ـ المرة والتكرار لهما معنيان: الأول: الدفعة والدفعات، الثانى: الفرد والأفراد. والظاهر أن المراد منهما فى محل النزاع هو المعنى الأول. والفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، وقد تتحقق بافراد متعددة اذا جىء بها فى زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقاً، كما أن الافراد أعم مطلقاً من الدفعات، لأن الأفراد ـ كما قلنا ـ قد تحصل دفعة واحدة وقد تحصل بدفعات.

واما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

ولا شك ان الوجهين الاخيرين يحتاجان إلىٰ بيان زائد علىٰ مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى ولم يقيد باحد الوجهين ـ وهو في مقام البيان ـ كان إطلاقه دليلاً علىٰ إرادة الوجه الأول. وعليه يحصل الإمتثال ـ كما قلنا ـ بالوجود الأول ولكن لا يضر الوجود الثاني، كما انه لا أثر له في الإمتثال وغرض المولى.

ومما ذكرنا يتضح ان مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بافراده كثيرة معاً دفعة واحدة ويحصل الإمتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق علىٰ مسكين، فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصديق مرة واحدة علىٰ مسكين واحد، وحصول الإمتثال بالتصديق علىٰ عدة مساكين دفعة واحدة، ويكون امتثالا واحداً بالجميع لصدق صرف الوجود على الجميع، اذ الإمتثال كما يحصل بالفرد الواحد بالأفراد المجتمعة بالوجود.

❐ ٩ـ هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل علىٰ جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز ومنهم من قال بعدمه.

ويرجع النزاع ـ في الحقيقة ـ إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

١ـ انه يدل علىٰ رفع خصوص المنع من الترك فقط، وحينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز علىٰ حالها لايمسها النسخ وهو القول الأول. ومنشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز والمنع من الترك ولا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط ولا تعرض له لجنسه وهو الجواز أي الاذن في الفعل؛

٢ـ انه يدل علىٰ رفع الوجوب من أصله، فلايبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. ومنشأ هذا هو ان الوجوب معنى بسيط لاينحل إلىٰ جزئين فلايتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

والمختار هو القول الثانى، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، وهو الالزام بالفعل ولازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هى المنع من الفعل ولازمها الالزام بالترك، وليس الالزام بالترك الذى هو معناه وجوب الترك جزءا من معنى حرمة الفعل، وكذلك المنع من الترك الذى معناه حرمة الترك ليس جزءا من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعا له.

فثبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلىٰ دليل خاص يدل عليه ولايكفى دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ ولا لدليل المنسوخ على الجواز، ويمكن ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوما بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

وهذا البحث لايستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. وما ذكرناه فيه الكفاية.

❐ ١٠ـ الأمر بشىء مرتين

إذا تعلق الأمر بفعلٍ مرتين فهو يمكن ان يقع علىٰ صورتين:

١ـ ان يكون الأمر الثانى بعد إمتثال الأمر الأول. وحينئذ لا شبهة فى لزوم امتثاله ثانيا.

٢ـ ان يكون الأمر الثانى قبل إمتثال الأمر الأول. وحينئذ يقع الشك فى وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة فى الإمتثال. فان كان الأمر الثانى تأسيسا لوجوب آخر تعين الإمتثال مرة بعد اُخرى، وان كان تأكيداً للأمر الأول فليس لهما الا إمتثال واحد. ولتوضيح الحال وبيان الحق فى المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

الاولى ـ ان يكون الأمران معاً غير معلقين علىٰ شرط، كان يقول مثلاً: «صلّ» ثم يقول ثانياً: «صلّ» ـ فان الظاهر حينئذ ان يحمل الأمر الثانى على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز فى البين، فلو كان الثانى تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على الآمر تقييد متعلقه ولو بنحو «مرة اُخرى». فمن عدم التقييد وظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ فى الثانى ظاهراً فى

التأكيد، وان كان التأكيد فى نفسه خلاف الأصل وخلاف ظاهر الكلام لو خلى ونفسه.

الثانية ـ ان يكون الأمران معاً معلقين علىٰ شرط واحد، كأن يقول المولى مثلاً: «ان كنت محدثاً فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانيا. فى هذه الحالة أيضاً يحمل على التأكيد لعين ما قلناه فى الحالة الاولى بلا تفاوت.

الثالثة ـ ان يكون أحد الأمرين معلقاً والآخر غير معلق كأن يقول مثلاً: «اغتسل» ثم يقول: «ان كنت جنباً فاغتسل». فى هذه الحالة أيضاً يكون المطلوب واحداً ويحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهراً المانعة من تعلق الأمرين به، غير ان الأمر المطلق ـ أعنى غير المعلق ـ يحمل إطلاقه على المقيد ـ أعنى المعلق ـ فيكون الثانى مقيداً لإطلاق الأول وكاشفاً عن المراد منه.

الرابعة ـ ان يكون أحد الأمرين معلقاً علىٰ شىء والآخر معلقاً علىٰ شىء آخر، كأن يقول مثلاً: «ان كنت جنباً فاغتسل» ويقول: «ان مسست ميتاً فاغتسل»، فى هذه الحالة يحمل ـ ظاهراً ـ على التأسيس، لأن الظاهر ان المطلوب فى كل منهما غير المطلوب فى الآخر، ويبعد جداً حمله علىٰ ان المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنى له هنا، واما القول بالتداخل بمعنى الاكتفاء بامتثال واحد عن المطلوبين فهو ممكن، ولكنه ليس من باب التأكيد، بل لا يفرض الا بعد فرض التأسيس وان هناك ليس امرين يمتثلان معاً بفعلٍ واحد.

ولكن التداخل ـ علىٰ كل حال ـ خلاف الأصل، ولا يصار إليه الا بدليل خاص، كما ثبت فى غسل الجنابة انه يجزى عن كل غسل آخر، وسيأتى البحث عن التداخل مفصلا فى مفهوم الشرط.

☐ ١١ـ دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده ان يأمر عبده الآخر بفعلٍ ـ فهل هو أمر بذلك الفعل حتىٰ يجب على الثانى فعله؟ علىٰ قولين. وهذا يمكن فرضه علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون المأمور علىٰ نحو المبلِّغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل ان يأمر رئيس الدولة وزيره ان يأمر الرعية عنه بفعلٍ. وهذا النحو ـ لا شك ـ خارج

عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد في ظهوره في وجوب الفعل على المأمور الثاني. وكل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل،

٢ـ ألا يكون المأمور على المبلِّغ، بل هو مأمور ان يستقل في توجيه الأمر إلى الثاني من قبل نفسه، وعلىٰ نحو قول الامام عليه السلام: «مُـرْهُم بِـالصَّلاة وَهُـمْ أَبْـناء سَبْع»، يعني الأطفال؛

وهذا النحو هو محل الخلاف والبحث. ويلحق به ما لم يعلم الحال فيه انه علىٰ أي نحو من النحوين المذكورين.

والمختار ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفاً في وجوبه على الثاني.

وتوضيح ذلك: ان الأمر بالأمر لا علىٰ نحو التبليغ يقع علىٰ صورتين:

الاولى ـ ان يكون غرض المولى يتعلق في فعل المأمور الثاني، ويكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلىٰ حصول غرضه. وإذا عرف غرضه انه علىٰ هذه الصورة يكون أمره بالأمر ـ لا شك ـ أمراً بالفعل نفسه؛

الثانية ـ ان يكون غرضه في مجرد أمر المأمور الأول، من دون ان يتعلق له غرض بفعل المأمور الثاني، كما لو أمر المولى ابنه ـ مثلاً ـ ان يأمر العبد بشيء، ولا يكون غرضه الا ان يعود ابنه علىٰ إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه ـ فقط ـ في إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً في الواقع.

وواضح لو علم الثاني المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، ولا يعد عاصياً لمولاه ولو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً علىٰ نحو الموضوعية وهو متعلق الغرض، لا علىٰ نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثاني.

فان قامت قرينة علىٰ احدى الصورتين المذكورتين فذاك، وان لم تقم قرينة فان ظاهر الأوامر ـ عرفاً ـ مع التجرد عن القرائن هو انه علىٰ نحو الطريقية.

فإذن، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه علىٰ نحو الموضوعية. وليس يقع في الأوامر الشرعية.

الخاتمة ـ فى تقسيمات الواجب

للواجب عدة تقسيمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر وإتماماً للفائدة.

❏ ١ـ المطلق والمشروط

ان الواجب إذا قيس وجوبه إلىٰ شيء آخر خارج عن الواجب، فهو لا يخرج عن أحد نحوين:

١ـ ان يكون متوقفاً وجوبه علىٰ ذلك الشيء، وهو ـ أي الشيء ـ مأخوذاً فى وجوب الواجب علىٰ نحو الشرطية، كوجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة. وهذا هو المسمى بـ«الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لايجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

٢ـ ان يكون وجوب الواجب غير متوقف علىٰ حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلىٰ قطع المسافة، وان توقف وجوده عليه. و هذا هو المسمى بـ«الوجوب المطلق»، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. ومنه الصلوة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها.

ومن مثال الحج يظهر انه ـ وهو واجب واحد ـ يكون واجباً مشروطاً بالقياس إلىٰ شيء وواجباً مطلقاً بالقياس الى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران اضافيان.

ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة وهى البلوغ والقدرة والعقل، فالصبى والعاجز والمجنون لايكلفون بشيء فى الواقع.

واما «العلم»، فقد قيل انه من الشروط العامة، والحق انه ليس شرطاً فى الوجوب ولا فى غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل علىٰ حد سواء. نعم، العلم شرط فى استحقاق العقاب علىٰ مخالفة التكليف علىٰ تفصيل يأتى فى مباحث الحجة وغيرها ان شاء اللّٰه تعالى. وليس هذا موضعه.

❐ ٢ـ المعلق والمنجز

لا شك ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعلياً شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلاً إلى المكلف. ولكن فعلية التكليف تتصور علىٰ وجهين:

١ـ ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المنجز»، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلي، والواجب وهو الصلوة فعلي أيضاً؛

٢ـ ان تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً علىٰ فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. ويسمى هذا القسم «الواجب المعلق» لتعليق الفعل ـ لا وجوبه ـ علىٰ زمان غير حاصل بعد، كالحج ـ مثلاً ـ فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً ـ كما قيل ـ ولكن الواجب معلق علىٰ حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، ولذا يجب عليه ان يهيىء المقدمات والزاد والراحلة حتىٰ يحصل وقته وموسمه ليفعله في وقته المُحدّد له.

وقد وقع البحث والكلام هنا في مقامين:

الأول ـ في إمكان الواجب المعلق، والمعروف عن صاحب الفصول ﷺ، القول بامكانه ووقوعه. والأكثر علىٰ استحالته، وهو المختار، وسنتعرض له ـ ان شاء اللّه تعالى ـ في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلىٰ إمكانه ووقوعه، وسنبيّن ان الواجب فعلاً في مثال الحج هو السير والتهيئة للمقدمات واما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم والقدرة عليها في زمانه؛

والثاني ـ في ان ظاهر الجملة الشرطية في مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصلِّ» هل ان الشرط شرط للوجوب فلاتجب الصلوة في المثال الا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقاً علىٰ دخول الوقت في المثال، واما الوجوب فهو فعلي مطلق؟

وبعبارة أُخرى هل ان القيد شرط لمدلول هيئة الأمر في الجزاء، أو انه شرط لمدلول مادة الأمر في الجزاء؟

وهذا البحث يجرى حتىٰ لو كان الشرط غير الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصلِّ».

فعلى القول بظهور الجملة فى رجوع القيد إلى الهيئة ـ أى انه شرط للوجوب ـ يكون الواجب واجباً مشروطاً، فلايجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. وعلى القول بظهورها فى رجوع القيد إلى المادة ـ أى انه شرط للواجب ـ يكون الواجب واجباً معلقاً، فيكون الوجوب فعلياً قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات المأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

وهذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين فى رجوع القيد فى الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. وسيجيء تحقيق الحال فى موضعه ان شاء اللّٰه تعالى.

❐ ٣ـ الأصلى والتبعى

الواجب الأصلى: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلاً بالكلام، كوجوبى الصلوة والوضوء المستفادين من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُم﴾[2].

والواجب التبعى: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. وهذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشى إليها حينئذ يكون واجباً لكنه لم يكن مقصوداً بالافادة من الكلام. كما فى كل دلالة إلتزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

❐ ٤ـ التخييرى والتعيينى

الواجب التعيينى: ما تعلق به الطلب بخصوصه، وليس له عِدْل فى مقام الإمتثال، كالصلاة والصوم فى شهر رمضان، فان الصلوة واجبة لمصلحة فى نفسها لايقوم مقامها واجب آخر فى عرضها. وقد عرَّفناه فيما سبق [ص ٦١] بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عِدْلاً له وبَديلاً عنه فى عرضه». وإنما قيدنا البديل فى

١- راجع هامش صفحة الخامس.

٢- المائدة /٦

عرضه، لأن بعض الواجبات التعيينية قد يكون لها بديل فى طولها ولا يخرجها عن كونها تعيينية كالوضوء مثلاً الذى له بديل فى طوله وهى التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، وكالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضاً كذلك. وكخصال الكفارة المرتبة نحو كفارة قتل الخطأ، وهو العتق أولاً فان تعذر فصيام شهرين فان تعذر فاطعام ستين مسكيناً.

الواجب التخييرى: ما كان له عِدْل وبديل فى عرضه، ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. وهو كالصوم الواجب فى كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب ولكن يجوز تركه وتبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا.

والأصل فى هذا التقسيم ان غرض المولى ربما يتعلق بشىء معين، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون هو المطلوب والمبعوث إليه وحده، فيكون «واجباً تعيينياً». وربما يتعلق غرضه باحد شيئين أو اشياء لا على التعيين بمعنى ان كلا منها محصل لغرضه، فيكون البعث نحوها جميعاً علىٰ نحو التخيير بينها. وكلا القسمين واقعان فى ارادتنا نحن أيضاً، فلا وجه للاشكال فى إمكان الواجب التخييرى، ولا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخييرى ان كان بينهما جامع يمكن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه يمكن ان يكون البعث فى مقام الطلب نحو هذا الجامع فإذا وقع الطلب كذلك فان التخيير حينئذ بين الاطراف يسمى «عقلياً»، وهو ليس من الواجب التخييرى المبحوث عنه، فان هذا يعدّ من الواجب التعيينى فان كل واجب تعيينى كلى ـ يكون المكلف مخيراً عقلاً بين أفراده، والتخيير يسمى حينئذ عقلياً. مثاله قول الاستاذ لتلميذه: «اشتر قلماً» الجامع بين أنواع الاقلام من قلم الحبر وقلم الرصاص وغيرهما، فان التخيير بين هذه الأنواع يكون عقلياً كما ان التخيير بين أفراد كل نوع يكون عقلياً أيضاً. وان لم يكن هناك جامع مثل ذلك ـ كما فى مثال خصال الكفارة ـ فان البعث اما ان يكون نحو عنوان انتزاعى كعنوان «أحد هذه الامور»، أو نحو كل واحد منها مستقلاً ولكن مع العطف بـ«أو» ونحوها مما يدل على التخيير. فيقال فى

النحو الأول مثلاً: «أوجد أحد هذه الامور». ويقال في النحو الثاني مثلاً: «صُم» أو «أطْعِم» أو «أعْتِق». ويسمى حينئذ التخيير بين الاطراف «شرعياً» وهو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخييرى الشرعى (تارةً) يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و(اُخرى) بين الأقل والأكثر كالتخيير بين تسبيحة واحدة وثلاث تسبيحات في ثلاثية الصلوة اليومية ورباعيتها علىٰ قول. وكما لو أمر المولى برسم خط مستقيم ـ مثلاً ـ مخيراً فيه بين القصير والطويل.

وهذا الاخير ـ أعنى التخيير بين الأقل والأكثر ـ إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده، ويترتب على الأكثر بحده أيضاً، اما لو كان الغرض مترتبا على الأقل مطلقاً وان وقع في ضمن الاكبر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، ولاتكون الزيادة واجبة فلايكون من باب الواجب التخييرى، بل الزيادة لابد ان تحمل على الاستحباب.

❑ ٥ ـ العينى والكفائى

تقدم [ص ٦٠]: ان الواجب العينى ما يتعلق بكل مكلف ولا يسقط بفعل الغير ويقابله الواجب الكفائى وهو المطلوب فيه وجود الفعل من أى مكلف كان. فهو يجب علىٰ جميع المكلفين ولكن يكتفى بفعل بعضهم فيسقط عن الاخرين ولا يستحق العقاب بتركه.

نعم إذا تركوه جميعاً من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشتراك في فعله.

وأمثلة الواجب الكفائى كثيرة في الشريعة، منها تجهيز الميت والصلوة عليه، ومنها انقاذ الغريق ونحوه من التهلكة، ومنها إزالة النجاسة عن المسجد، ومنها الحِرَف والمِهَن والصناعات التى بها نظام معايش الناس، ومنها طلب الاجتهاد، ومنها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

والأصل في هذا التقسيم، ان المولى يتعلق غرضه بالشىء المطلوب له من الغير علىٰ نحوين:

١ـ ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلاً، فلا بد ان يوجه الخطاب إلىٰ كل واحد منهم علىٰ ان يصدر من كل عينا، كالصوم أو الصلوة وأكثر التكاليف الشرعية. وهذا هو «الواجب العينى».

٢ـ ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة فى صدور الفعل ولو مرة واحدة من أى شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلىٰ جميع المكلفين لعدم خصوصية مكلف دون مكلف، ويكتفى بفعل بعضهم الذى يحصل به الغرض، فيجب على الجميع بفرض الكفاية الذى هو «الواجب الكفائى».

وقد وقع الاقدمون من الاصوليين فى حيرة من أمر «الوجوب الكفائى» وتطبيقه على القاعدة فى الوجوب الذى قوامه بل لازمه المنع من الترك، اذ رأوا ان وجوبه على الجميع لا يتلاءم مع جواز تركه بفعل بعضهم، ولا وجوب بدون المنع من الترك. لذا ظن بعضهم انه ليس المكلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غير المعين أى أحد المكلفين، وظن بعضهم انه معين عند اللّٰه غير معين عندنا ويتعين من يسبق إلى الفعل منهم فهو المكلف حقيقة ... إلىٰ غير ذلك من الظنون.

ونحن لما صوَّرناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلانشغل انفسنا بذكرها وردها. وتدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقى، اذ لا يبقى ما يدعو إليه. فهو ـ إذن ـ واجب على الجميع من أول الأمر، ولذا يمنعون جميعاً من تركه، ويسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

❑ ٦ـ الموسع والمضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلىٰ قسمين: موقت وغير موقت.

ثم الموقت إلىٰ: موسع ومضيق

ثم غير الموقت إلىٰ: فورى وغير فورى.

ولنبدأ بغير الموقت (مقدمة)، فنقول:

غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص وان كان كل فعل لا يخلو ـ عقلاً ـ من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائتة وإزالة النجاسة عن المسجد والأمر

بالمعروف والنهى عن المنكر ونحو ذلك.

وهو ـ كما قلنا ـ علىٰ قسمين: «فورى» وهو ما لايجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه كإزالة النجاسة عن المسجد، ورد السلام، والأمر بالمعروف. «وغير فورى» وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمنة إمكانه، كالصلاة على الميت، وقضاء الصلوة الفائتة، والزكاة، والخمس.

والموقت: ما اعتبر فيه شرعاً وقت مخصوص، كالصلاة والحج، والصوم ونحوها. وهو لايخلو ـ عقلاً ـ من وجوه ثلاثة: اما ان يكون فعله زائدا علىٰ وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. والأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لايطاق. والثانى لاينبغى الاشكال فى إمكانه ووقوعه. وهو المسمى «المضيّق» كالصوم اذ فعله ينطبق علىٰ وقته بلا زيادة ولا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. والثالث هو المسمى «الموسّع»، لأن فيه توسعة على المكلف فى أول الوقت وفى أثنائه وآخره، كالصلاة اليومية وصلاة الآيات، فإنه لايجوز تركه فى جميع الوقت، ويكتفى بفعله مرة واحدة فى ضمن الوقت المحدد له.

ولا اشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، وإنما اختلفوا فى جوازه عقلاً علىٰ قولين: إمكانه وامتناعه، ومن قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الاشكال عنده علىٰ ما سيأتى.

والحق عندنا جواز الموسع عقلاً ووقوعه شرعاً.

ومنشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك ـ كما تقدم ـ فينافيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه.

والجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، وهو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدين علىٰ ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لايجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لايقاعها فيه عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدرة الوجود فى أول الوقت وثانية وثالثة إلىٰ آخره، فيقع التخيير العقلى بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلى بين الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد وترك الآخر من دون ان يكون جواز

الترك له مساس فى نفس المأمور به، وهو طبيعة الفعل فى الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها وبين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

والقائلون بالامتناع التجأوا إلىٰ تأويل ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه فى أول وقت، والإتيان به فى الزمان الباقى يكون من باب القضاء والتدارك لما فات من الفعل فى أول الوقت. وقال آخر بوجوبه فى آخر الوقت، والإتيان به قبله من باب النفل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة فى يوم الخميس وليلة الجمعة. وقيل غير ذلك.

وكلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة فى ردها.

○ هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للاداء» وهى من مباحث الألفاظ، وتدخل فى باب الاوامر.

ولكن اخّر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها ـ كما قلنا ـ من فروع بحث الموقت عادة. فنقول:

ان الموقت قد يفوت فى وقته اما لتركه عن عذر أو عن عمد واختيار، واما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات علىٰ أى نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت فى الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة والصوم، بمعنى ان يأتى بها خارج الوقت. ويسمى هذا التدارك «قضاء». وهذا لا كلام فيه؛ إلاّ ان الاصوليين اختلفوا فى ان وجوب القضاء: هل هو علىٰ مقتضى القاعدة، بمعنى ان الأمر بنفس الموقت يدل علىٰ وجوب قضائه إذا فات فى وقته، فيكون وجوب القضاء بنفس دليل الأداء، أو ان القاعدة لاتقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلىٰ دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟

وفى المسألة أقوال ثلاثة:

قول، بالتبعية مطلقاً؛

وقول، بعدمها مطلقاً؛

وقول، بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلا، فلا تبعية، وبين ما إذا كان منفصلا، فالقضاء تابع للاداء. والظاهر ان منشأ النزاع فى المسألة يرجع إلى المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى ان فى الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، وهما ذات الفعل وكونه واقعاً فى وقت معين؟

فعلى الأول، إذا فات الإمتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. وعلى الثانى، إذا فات الإمتثال فى الوقت فانما فات إمتثال أحد الطلبين وهو طلب كونه فى الوقت المعين، واما الطلب بذات الفعل فباق علىٰ حاله.

ولذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان المستفاد من دليل التوقيت فى المتصل وحدة المطلوب فيحتاج القضاء إلىٰ أمر جديد، والمستفاد فى المنفصل تعدد المطلوب، فلايحتاج القضاء إلىٰ أمر جديد ويكون تابعا للاداء.

والمختار هو القول الثانى، وهو عدم التبعية مطلقاً.

لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن فى المطلوب: فإذا قال مثلاً: «صم يوم الجمعة» فلايفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد وهو خصوص صوم هذا اليوم، لا ان الصوم بذاته مطلوب، وكونه فى يوم الجمعة مطلوب آخر.

واما فى مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلاً: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فايضا كذلك، نظراً إلىٰ ان هذا من باب المطلق والمقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، ومعنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد أصل المطلوب الأول بالقيد، فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقعاً من أول الأمر خصوص المقيد، فيصبح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلاً واحداً، لا ان المقيد مطلوب آخر غير المطلق، والا كان معنى ذلك بقاء المطلق علىٰ إطلاقه، فلم يكن حملا ولم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذاً بالدليلين.

نعم يمكن ان يفرض ـ وان كان هذا فرضاً بعيد الوقوع فى الشريعة ـ ان يكون دليل التوقيت المنفصل مقيداً بالتمكن كأن يقول فى المثال: «إجعل صومك يوم الجمعة

ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتى التمكن وعدمه، وصورة التمكن هى القدر المتيقن منه ... فان فى هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا فى صورة التمكن، ومع الاضطرار إلىٰ ترك الفعل فى الوقت يبقى دليل الواجب علىٰ إطلاقه.

وهذا الفرض هو الذى يظهر من الكفاية لشيخ اساتذتنا الآخُوند ﴿قدس سره﴾، ولكنه فرض بعيد جداً. علىٰ انه مع هذا الفرض لايصدق الفوت ولا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

الباب الثالث

النواهى

وفيه خمس مسائل:

١ـ مادة النهى

والمقصود بها كلمة «النهى» كمادة الأمر. وهى عبارة عن طلب العالى من الدانى ترك الفعل. أو فقل ـ على الأصح ـ انها عبارة عن زجر العالى للدانى عن الفعل وردعه عنه، ولازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيرا باللازم علىٰ ما سيأتى توضيحه.

وهى ـ كلمة النهى ـ ككلمة الأمر فى الدلالة على الإلزام عقلاً لا وضعا وإنما الفرق بينهما ان المقصود فى الأمر، الالزام بالفعل، والمقصود فى النهى، الالزام بالترك.

وعليه تكون مادة النهى ظاهرة فى الحرمة، كما ان مادة الأمر ظاهرة فى الوجوب.

٢ـ صيغة النهى

المراد من صيغة النهى: كل صيغة تدل علىٰ طلب الترك.

أو فقل ـ على الأصح ـ: كل صيغة تدل على الزجر عن الفعل وردعه عنه كصيغة «لا تفعل» أو «اياك ان تفعل» ونحو ذلك.

والمقصود بـ«الفعل»: الحدث الذى يدل عليه المصدر وان لم يكن أمراً وجودياً، فيدخل فيها ـ علىٰ هذا ـ نحو قولهم: «لا تترك الصلوة»، فانها من صيغ النهى لا من صيغ الأمر. كما ان قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صيغ الأمر لا من صيغ النهى وان ادت مؤدى «لا تشرب الخمر».

والسر فى ذلك واضح، فان المدلول المطابَق لقولهم «لاتترك» هو الزجر والنهى عن ترك الفعل، وان كان لازمه الأمر بالفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية. والمدلول المطابق لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، وان كان لازمه النهى عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳ـ ظهور صيغة النهى فى التحريم

الحق ان صيغة النهى ظاهرة فى التحريم، ولكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة وحقيقة فيه كما هو المعروف، بل حالها فى ذلك حال ظهور صيغة إفعل فى الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا ان الصيغة موضوعة ومستعملة فى مفهوم الوجوب.

وكذلك صيغة لاتفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهى والمنّهى عنه والمنهى. فإذا صدرت ممن تجب طاعته ويجب الانزجار بزجره والانتهاء عما نهى عنه، ولم ينصب قرينة علىٰ جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى وحرمة عصيانه عقلاً ـ قضاء لحق العبودية والمولوية ـ عدم جواز ترك الفعل الذى نهى عنه الا مع الترخيص من قبله.

فيكون ـ علىٰ هذا ـ نفس صدور النهى من المولى بطبعه مصداقاً لحكم العقل بوجوب الطاعة وحرمة المعصية، فيكون النهى مصداقاً للتحريم حسب ظهوره الاطلاقى، لا ان التحريم ـ الذى هو مفهوم اسمى ـ وضعت له الصيغة واستعملت فيه.

والكلام هنا كالكلام فى صيغة إفعل بلا فرق من جهة الأقوال والاختلافات.

۴ـ ما المطلوب فى النهى

كل ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغة إفعل. وإنما اختص النهى فى خلاف واحد، وهو ان المطلوب فى النهى هل هو مجرد الترك أو كف النفس عن الفعل. والفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمى محض، والمطلوب على القول الثانى أمر وجودى، لأن الكف فعل من أفعال النفس.

والحق هو القول الأول.

ومنشأ القول الثانى توهم هذا القائل ان الترك ـ معناه ابقاء عدم الفعل المنهى عنه علىٰ حاله ـ ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلى خارج عن القدرة، فلايمكن تعلق الطلب به. والمعقول من النهى أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس وكفها عن الفعل، وهو فعل نفسانى يقع تحت الاختيار.

والجواب عن هذا التوهم: ان عدم المقدورية فى الازل على العدم لاينافى المقدورية بقاءا واستمرارا، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على العدم، بل القدرة على العدم علىٰ طبع القدرة على الوجود، والا لو كان العدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدورا، فان المختار القادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل.

والتحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه ـ كما اشرنا إليه فيما سبق ـ ليس معنى النهى هو الطلب، حتىٰ يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، وإنما طلب الترك من لوازم النهى، ومعنى النهى المطابق هو الزجر والردع. نعم، الردع عن الفعل يلزمه عقلاً طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل فى الأمر يلزمه عقلاً الردع عن الترك.

فالأمر والنهى كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأساً، فلا موقع للحيرة والشك فى ان الطلب فى النهى يتعلق بالترك أو الكف.

٥ ـ دلالة صيغة النهى على الدوام والتكرار

اختلفوا فى دلالة «صيغة النهى» على التكرار أو المرة كالاختلاف فى صيغة إفعل. والحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لاتفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام والتكرار ولا على المرة، وإنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه فى صيغة إفعل صرف الطبيعة.

غير ان بينهما فرقا من ناحية عقلية فى مقام الإمتثال، فان إمتثال النهى بالانزجار عن فعل الطبيعة، ولايكون ذلك الا بترك جميع أفرادها فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلا. واما الإمتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، ولاتتوقف طبيعة الإمتثال علىٰ أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة.

وليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين ودلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهى والأمر عقلاً.

❐ تنبيه:

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثى اجتماع الأمر والنهى، ودلالة النهى على الفساد، لانهما داخلان فى «المباحث العقلية»، كما سيأتى، وليس هما من مباحث الألفاظ. وكذلك بحث مقدمة الواجب ومسألة الضد ومسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضاً. وسنذكر الجميع فى المقصد الثانى (المباحث العقلية) ان شاء اللّه تعالى.

الباب الرابع

المفاهيم

□ تمهيد:

فى معنى كلمة «المفهوم»، وفى النزاع فى حجيته، وفى أقسامه. فهذه ثلاثة مباحث:

١ـ معنى كلمة المفهوم

تطلق كلمة المفهوم علىٰ ثلاثة معانٍ:

١ـ المعنى المدلول للفظ الذى يفهم منه، فيساوى كلمة المدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو جملة، وسواء كان مدلولاً حقيقياً أو مجازياً؛

٢ـ ما يقابل المصداق، فيراد منه كل معنى يفهم وان لم يكن مدلولاً للفظ، فيعم المعنى الأول وغيره؛

٣ـ ما يقابل المنطوق، وهو أخص من الأولين. وهذا هو المقصود بالبحث هنا. وهو اصطلاح اصولى يختص بالمدلولات الالتزامية للجمل التركيبية سواء كانت انشائية أو اخبارية، فلا يقال لمدلول المفرد مفهوم وان كان من المدلولات الالتزامية.

اما المنطوق، فمقصودهم منه ما يدل عليه اللفظ فى حد ذاته علىٰ وجه يكون اللفظ المنطوق حاملاً لذلك المعنى وقالبا له، فيسمى المعنى «منطوقاً» تسميةً للمدلول باسم الدال. ولذلك يختص المنطوق بالمدلول المطابق فقط، وان كان المعنى مجازاً قد استعمل فيه اللفظ بقرينة.

وعليه، فالمفهوم الذى يقابله ما لم يكن اللفظ حاملاً له دالاً عليه بالمطابقة

ولكن يدل عليه باعتباره لازماً لمفاد الجملة بنحو اللزوم البين بالمعنى الأخص[1] ولأجل هذا يختص المفهوم بالمدلول الالتزامي.

مثاله: قولهم «إذا بلغ الماء كراً لاينجسه شيء». فالمنطوق فيه هو مضمون الجملة وهو عدم تنجس الماء البالغ كرا بشيء من النجاسات. والمفهوم ـ علىٰ تقدير ان يكون لمثل هذه الجملة مفهوم ـ انه إذا لم يبلغ كرا يتنجس.

وعلىٰ هذا يمكن تعريفهما بما يلي:

المنطوق: «هو حكم دل عليه اللفظ فى محل النطق».

والمفهوم: «هو حكم دل عليه اللفظ لا فى محل النطق».

والمراد من الحكم: الحكم بالمعنى الأعم، لا خصوص أحد الأحكام الخمسة.

وعرفوهما أيضاً بانهما حكم مذكور وحكم غير مذكور، وانهما حكم لمذكور وحكم لغير مذكور، وكلها لاتخلو عن مناقشات طويلة الذيل. والذى يُهوّن الخَطْب انها تعريفات لفظية لايقصد منها الدقة فى التعريف، والمقصود منها واضح كما شرحناه.

٢ـ النزاع فى حجية المفهوم

لا شك ان الكلام إذا كان له مفهوم يدل عليه فهو ظاهر فيه، فيكون حجة من المتكلم على السامع، ومن السامع على المتكلم، كسائر الظواهر الاخرى.

إذن، ما معنى النزاع فى حجية المفهوم حينما يقولون مثلا: هل مفهوم الشرط حجة أو لا؟

وعلىٰ تقديره، فلايدخل هذا النزاع فى مباحث الألفاظ التى كان الغرض منها تشخيص الظهور فى الكلام وتنقيح صغريات حجية الظهور، بل ينبغى ان يدخل فى مباحث الحجة كالبحث عن حجية الظهور وحجية الكتاب ونحو ذلك.

والجواب: ان النزاع هنا فى الحقيقة إنما هو فى وجود الدلالة على المفهوم، أى فى أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح، النزاع هنا فى حصول

١ـ راجع كتاب المنطق للمؤلف، الجزء الأول ص٨٣ عن معنى البين وأقسامه.

المفهوم للجملة لا فى حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع فى مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ ان الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصة هل تدل علىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هى ظاهرة فى ذلك؟

لا انه بعد دلالتها علىٰ هذا المفهوم وظهورها فيه يتنازع فى حجيته، فان هذا لا معنى له، وان أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجة أم لا. ولكن غرضهم ما ذكرنا.

كما انه لا نزاع فى دلالة بعض الجمل علىٰ مفهوم لها إذا كانت لها قرينة خاصة علىٰ ذلك المفهوم، فان هذا ليس موضع كلامهم؛ بل موضوع الكلام ومحل النزاع فى دلالة نوع تلك الجملة كنوع الجملة الشرطية على المفهوم مع تجردها عن القرائن الخاصة.

٣ـ اقسام المفهوم

ينقسم المفهوم إلىٰ مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة:

١ ـ مفهوم الموافقة: ما كان الحكم فى المفهوم موافقاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق، فان كان الحكم فى المنطوق، الوجوب ـ مثلاً ـ كان فى المفهوم، الوجوب أيضاً، وهكذا.

كدلالة الاولوية فى مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[1] على النهى عن الضرب والشتم للابوين ونحو ذلك مما هو اشد اهانة وايلاما من التأفيف المحرم بحكم الآية.

وقد يسمى هذا المفهوم «فحوى الخطاب». ولا نزاع فى حجية مفهوم الموافقة، بمعنى دلالة الاولوية علىٰ تعدى الحكم إلىٰ ما هو أولى فى علة الحكم وله تفصيل كلام يأتى فى موضعه.

٢ـ مفهوم المخالفة: ما كان الحكم فيه مخالفا فى السنخ للحكم الموجود فى

١- الاسراء /٢٣

المنطوق، وله موارد كثيرة وقع الكلام فيها نذكرها بالتفصيل، وهى ستة:

١ـ مفهوم الشرط؛

٢ـ مفهوم الوصف؛

٣ـ مفهوم الغاية؛

٤ـ مفهوم الحصر؛

٥ـ مفهوم العدد؛

٦ـ مفهوم اللقب.

الأول ـ مفهوم الشرط

❐ تحرير محل النزاع:

لا شك فى ان الجملة الشرطية يدل منطوقها ـ بالوضع ـ علىٰ تعليق التالى فيها على المقدم الواقع موقع الفرض والتقدير. وهى علىٰ نحوين:

١ـ ان تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم، أى ان المقدم هو نفس موضوع الحكم، حيث يكون الحكم فى التالى منوطا بالشرط فى المقدم علىٰ وجه لايعقل فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ رُزِقْتَ وَلَداً فَاخْتِنْهُ»، فإنه فى المثال لايعقل فرض خِتان الولد الا بعد فرض وجوده. ومنه قوله تعالى: ﴿**وَلاتُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُم عَلى البِغاءِ إنْ أرَدْنَ تَحَصُّناً**﴾[١] فإنه لايعقل فرض الإكراه على البغاء الا بعد فرض إرادة التحصن من قبل الفتيات.

وقد اتفق الاصوليون علىٰ انه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية، لأن انتفاء الشرط معناه موضوع الحكم، فلا معنى للحكم بانتفاء التالى علىٰ تقدير انتفاء المقدم الا علىٰ نحو السالبة بانتفاء الموضوع. ولا حكم حينئذ بالانتفاء، بل هو انتفاء الحكم. فلا مفهوم للشرطية فى المثالين، فلايقال: «ان لم ترزق ولدا فلاتختنه» ولا يقال: «ان لم يردن تحصنا فاكرهوهن على البغاء».

٢ـ ألا تكون مسوقة لبيان الموضوع، حيث يكون فى التالى منوطا بالشرط

١- النور /٣٣

علىٰ وجه يمكن فرض الحكم بدونه، نحو قولهم: «إنْ أحْسَنَ صَديقُك فَأحْسِنْ إليه»، فان فرض الإحسان إلى الصديق لايتوقف عقلاً علىٰ فرض صدور الإحسان منه، فإنه يمكن الإحسان إليه أحسن أو لم يحسن.

وهذا النحو الثانى من الشرطية هو محل النزاع فى مسألتنا، ومرجعه إلى النزاع فى دلالة الشرطية علىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بمعنى انه هل يستكشف من طبع التعليق على الشرط انتفاء نوع الحكم المعلق ـ كالوجوب مثلاً ـ علىٰ تقدير انتفاء الشرط.

وإنما قلنا «نوع الحكم»، لأن شخص كل حكم فى القضية الشرطية أو غيرها ينتفى بانتفاء موضوعه أو أحد قيود الموضوع، سواء كان للقضية مفهوم أو لم يكن.

وفى مفهوم الشرطية قولان اقواهما انها تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

❑ المناط فى مفهوم الشرط:

إن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم تتوقف علىٰ دلالتها ـ بالوضع أو بالإطلاق ـ علىٰ امور ثلاثة مترتبة:

١ـ دلالتها على الارتباط والملازمة بين المقدم والتالى؛

٢ـ دلالتها ـ زيادة على الارتباط والملازمة ـ علىٰ ان التالى معلق على المقدم ومترتب عليه وتابع له، فيكون المقدم سبباً للتالى. والمقصود من السبب هنا هو كل ما يترتب عليه الشيء وان كان شرطاً ونحوه، فيكون أعم من السبب المصطلح فى فن المعقول؛

٣ـ دلالتها ـ زيادة علىٰ ما تقدم ـ علىٰ انحصار السببية فى المقدم، بمعنى انه لا سبب بديل له يترتب عليه التالى.

وتوقف المفهوم للجملة الشرطية علىٰ هذه الامور الثلاثة واضح، لأنه لو كانت الجملة إتفاقيةً، أو كان التالى غير مترتب على المقدم، أو كان مترتباً ولكن لا علىٰ نحو الانحصار فيه ـ فإنه فى جميع ذلك لايلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالى.

وإنما الذى ينبغى اثباته هنا، هو ان الجملة ظاهرة فى هذه الامور الثلاثة وضعاً أو إطلاقاً لتكون حجة فى المفهوم.

والحق ظهور الجملة الشرطية فى هذه الامور وضعاً فى بعضها وإطلاقاً فى البعض الآخر.

١ـ اما دلالتها على الارتباط ووجود العلقة اللزومية بين الطرفين، فالظاهر انه بالوضع بحكم التبادر. ولكن لا بوضع خصوص أدوات الشرط حتىٰ ينكر وضعها لذلك، بل بوضع الهيئة التركيبية للجملة الشرطية بمجموعها. وعليه فاستعمالها فى الاتفاقية يكون بالعناية وادعاء التلازم والارتباط بين المقدم والتالى إذا اتفقت لهما المقارنة فى الوجود؛

٢ـ واما دلالتها علىٰ ان التالى مترتب على المقدم بأى نحو من انحاء الترتب فهو بالوضع أيضاً، ولكن لا بمعنى انها موضوعة بوضعين: وضع للتلازم ووضع آخر للترتب، بل بمعنى انها موضوعة بوضع واحد للارتباط الخاص وهو ترتب التالى على المقدم؛

والدليل علىٰ ذلك هو تبادر التالى على المقدم عنها، فانها تدل علىٰ ان المقدم وضع فيها موضع الفرض والتقدير، وعلىٰ تقدير حصوله فالتالى حاصل عنده تبعاً أى يتلوه فى الحصول. أو فقل ان المتبادر منها لابدية الجزاء عند فرض حصول الشرط. وهذا لايمكن ان ينكره الا مكابر أو غافل، فان هذا هو معنى التعليق الذى هو مفاد الجملة الشرطية التى لا مفاد لها غيره. ومن هنا سموا الجزء الأول منها شرطاً ومقدماً، وسموا الجزء الثانى جزاءاً وتالياً.

فاذا كانت جملة انشائية أى ان التالى متضمن لانشاء حكم تكليفى أو وضعى، فانها تدل علىٰ تعليق الحكم على الشرط، فتدل علىٰ انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط المعلق عليه الحكم.

وإذا كانت جملة خبرية أى ان التالى متضمن لحكاية خبر، فانها تدل علىٰ تعليق حكايته على المقدم، سواء كان المحكى عنه خارجاً وفى الواقع مترتباً على المقدم فتتطابق الحكاية مع المحكى عنه كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، أو مترتب عليه بأن كان العكس كقولنا: ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعة، أو كان لا ترتب بينهما كالمتضاعفين فى مثل قولنا: ان كان خالد ابناً لزيد فزيد ابوه.

٣ـ واما دلالتها علىٰ ان الشرط منحصر، فبالإطلاق، لأنه لو كان هناك شرط آخر للجزاء بديل لذلك الشرط، وكذا لو كان معه شيء آخر يكونان معاً شرطاً للحكم ـ لاحتاج ذلك إلىٰ بيان زائد اما بالعطف بأو في الصورة الاولى، أو العطف بالواو في الصورة الثانية، لأن الترتب على الشرط ظاهر في انه بعنوانه الخاص مستقلاً هو الشرط المعلق عليه الجزاء فاذا اطلق تعليق الجزاء على الشرط فإنه يستكشف منه ان الشرط مستقل لا قيد آخر معه وانه منحصر لا بديل ولا عِدْل له، والا لوجب على الحكيم بيانه وهو ـ حسب الفرض ـ في مقام البيان.

وهذا نظير ظهور صيغة إفعل بإطلاقها في الوجوب التعيّني والتعييني.

وإلىٰ هنا تم لنا ما أردنا ان نذهب إليه من ظهور الجملة الشرطية في الامور التي بها تكون ظاهرة في المفهوم.

وعلىٰ كل حال، ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم مما لاينبغي ان يتطرق إليه الشك الا مع قرينة صارفة أو تكون واردة لبيان الموضوع. ويشهد لذلك إستدلال إمامنا الصادق عليه السلام بالمفهوم في رواية ابي بصير قال: «سألت ابا عبدالله عن الشاة تذبح فلاتتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط، فقال عليه السلام: لاتأكل! ان علياً عليه السلام كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل»، فان إستدلال الامام بقول علي عليه السلام لايكون الا إذا كان له مفهوم، وهو: إذا لم تركض الرجل أو لم تطرف العين فلاتأكل.

❐ إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء:

ومن لواحق مبحث «مفهوم الشرط» مسألة ما إذا وردت جملتان شرطيتان أو أكثر، وقد تعدد الشرط فيهما وكان الجزاء واحدا. وهذا يقع علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون الجزاء غير قابل للتكرار، نحو التقصير في السفر فيما ورد: «إذا خفي الاذان فقصّر، وإذا خفيت الجدران فقصّر»؛

٢ـ ان يكون قابلاً للتكرار كما في نحو: «إذا اجنبت فاغتسل. إذا مسست ميتاً فاغتسل».

اما النحو الأول، فيقع فيه التعارض بين الدليلين بناءً علىٰ مفهوم الشرط،

ولكن التعارض إنما هو بين مفهوم كل منهما مع منطوق الآخر، كما هو واضح. فلا بد من التصرف فيهما باحد وجهين:

الوجه الأول ـ ان نقيد كلا من الشرطين من ناحية ظهورهما فى الاستقلال بالسببية، ذلك الظهور الناشىء من الإطلاق ـ كما سبق ـ الذى يقابله التقييد بالعطف بالواو، فيكون الشرط فى الحقيقة هو المركب من الشرطين وكل منهما يكون جزء السبب، والجملتان تكونان حينئذ كجملة واحدة مقدمها المركب من الشرطين، بأن يكون مؤداهما هكذا: «إذا خفى الاذان والجدران معاً فقصر»؛

وربما يكون لهاتين الجملتين معاً حينئذ مفهوم واحد، وهو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرطين معاً أو أحدهما، كما لو كانا جملة واحدة.

الوجه الثانى ـ ان نقيدهما من ناحية ظهورهما فى الانحصار، ذلك الظهور الناشىء من الإطلاق المقابل للتقييد بأو. وحينئذ يكون الشرط أحدهما على البدلية؛ أو الجامع بينهما علىٰ ان يكون منهما مصداقاً له، وذلك حينما يمكن فرض الجامع بينهما ولو كان عرفياً.

واذ يدور الأمر بين الوجهين فى التصرف، فأيهما أولى؟ هل الاولى تقييد ظهور الشرطيتين فى الاستقلال أو تقييد ظهورهما فى الانحصار؟ قولأن فى المسألة.

والأوجه ـ على الظاهر ـ هو التصرف الثانى، لأن منشأ التعارض بينهما هو ظهورهما فى الانحصار الذى يلزم منه الظهور فى المفهوم، فيتعارض منطوق كل منهما مع مفهوم الآخر كما تقدم، فلا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى الانحصار بالاضافة إلى المقدار الذى دل عليه منطوق الشرطية الآخرى، لأن ظهور المنطوق أقوى، اما ظهور كل من الشرطيتين فى الاستقلال فلا معارض له حتىٰ ترفع اليد عنه.

وإذا ترجح القول الثانى وهو التصرف فى ظهور الشرطين فى الانحصار، يكون كل من الشرطين مستقلاً فى التأثير، فاذا انفرد أحدهما كان له التأثير فى ثبوت الحكم. وان حصلا معاً، فان كان حصولهما بالتعاقب كان التأثير للسابق. وان تقارنا كان الاثر لهما معاً ويكونان كالسبب الواحد، لامتناع تكرار الجزاء حسب الفرض.

واما النحو الثانى ـ وهو ما إذا كان الجزاء قابلاً للتكرار ـ فهو علىٰ صورتين:

١ـ ان يثبت بالدليل ان كلا من الشرطين جزء السبب. ولا كلام حينئذ فى ان الجزاء واحد يحصل عند حصول الشرطين معاً؛

٢ـ ان يثبت من دليل مستقل أو من ظاهر دليل الشرط ان كلا من الشرطين سبب مستقل، سواء كان للقضية الشرطية مفهوم أم لم يكن ـ فقد وقع الخلاف فيما إذا اتفق وقوع الشرطين معاً فى وقت واحد أو متعاقبين: ان القاعدة أى شىء تقتضى؟ هل تقتضى تداخل الاسباب فيكون لها جزاء واحد كما فى مثال تداخل موجبات الوضوء من خروج البول أو الغائط والنوم ونحوهما، أم تقتضى عدم التداخل فيتكرر الجزاء بتكرار الشروط، كما فى مثال تعدد وجوب الصلاة بتعدد اسبابه من دخول وقت اليومية وحصول الايات؟

أقول: لا شبهة فى انه إذا ورد دليل خاص على التداخل أو عدمه وجب الأخذ بذلك الدليل.

واما مع عدم ورود الدليل الخاص فهو محل الخلاف. والحق ان القاعدة فيه عدم التداخل.

بيان ذلك: ان لكل شرطية ظهورين:

١ـ ظهور الشرط فيها فى الاستقلال بالسببية. وهذا الظهور يقتضى ان يتعدد الجزاء فى الشرطيتين موضوعتى البحث، فلاتتداخل الاسباب؛

٢ـ ظهور الجزاء فيها فى ان متعلق الحكم فيه صرف الوجود. ولما كان صرف الشيء لايمكن ان يكون محكوما بحكمين، فيقتضى ذلك ان يكون لجميع الاسباب جزاء واحد وحكم واحد عند فرض اجتماعها. فتتداخل الاسباب؛

وعلىٰ هذا، فيقع التنافى بين هذين الظهورين، فاذا قدمنا الظهور الأول لابد ان نقول بعدم التداخل. وإذا قدمنا الظهور الثانى لابد ان نقول بالتداخل، فأيهما أولى بالتقديم؟ والارجح ان الاولى بالتقديم ظهور الشرط علىٰ ظهور الجزاء، لأن الجزاء لما كان معلقاً على الشرط فهو تابع له ثبوتاً واثباتاً، فان كان واحداً كان الجزاء واحداً وان كان متعدداً كان متعدداً. وإذا كان المقدم متعدداً ـ حسب فرض ظهور الشرطتين ـ كان الجزاء تبعاً له. وعليه لايستقيم للجزاء ظهور فى وحدة المطلوب.

فيخرج المقام عن باب التعارض بين الظهورين، بل يكون الظهور فى التعداد رافعاً للظهور فى الوحدة، لأن الظهور فى الوحدة لايكون الا بعد فرض سقوط الظهور فى التعداد أو بعد فرض عدمه، اما مع وجوده فلاينعقد الظهور فى الوحدة.

فالقاعدة فى المقام ـ إذن ـ «عدم التداخل». وهو مذهب أساطين العلماء الأعلام ﷺ.

○ تنبيهان:

○ ١ـ تداخل المسببات:

إن البحث فى المسألة السابقة إنما هو عما إذا تعددت الاسباب، فيتسائل فيها عما إذا كان تعددها يقتضى المغايرة فى الجزاء وتعدد المسببات ـ بالفتح ـ أو لا يقتضى فتتداخل الاسباب، وينبغى ان تسمى بـ«مسألة تداخل الاسباب».

وبعد الفراغ عن عدم تداخل الاسباب هناك، ينبغى ان يبحث ان تعدد المسببات إذاكانت تشترك فى الاسم والحقيقة كالاغسال هل يصح ان يكتفى عنها بوجود واحد لها أو لا يكتفى؟

وهذه مسألة أُخرى غير ما تقدم تسمى بـ«مسألة تداخل المسببات»، وهى من ملحقات الاولى.

والقاعدة فيها أيضاً: عدم التداخل.

والسر فى ذلك: ان سقوط الواجبات المتعددة بفعل واحد وان أتى به بنية امتثال الجميع يحتاج إلىٰ دليل خاص، كما ورد فى الاغسال بالاكتفاء بغسل الجنابة عن باقى الاغسال و ورد أيضاً جواز الاكتفاء بغسل واحد عن اغسال متعددة. ومع عدم ورود الدليل الخاص فان كل وجوب يقتضى امتثالاً خاصاً به لايغنى عنه امتثال الآخر وان اشتركت الواجبات فى الاسم والحقيقة.

نعم قد يستثنى من ذلك ما إذا كان بين الواجبين نسبة العموم والخصوص من وجه، وكان دليل كل منهما مطلقاً بالاضافة إلىٰ مورد الاجتماع، كما إذا قال ـ مثلاً ـ تصدق علىٰ مسكين، وقال ـ ثانياً ـ تصدق علىٰ ابن سبيل، فجمع العنوانين فى شخص واحد بأن كان فقيراً وابن سبيل فان التصديق عليه يكون مسقطاً للتكليفين.

○ ٢ـ الأصل العملي في المسألتين:

إن مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الاسباب هو التداخل، لأن تأثير السببين في تكليف واحد متيقن، وإنما الشك في تكليف ثان زائد. والأصل في مثله البراءة.

وبعكسه في مسألة تداخل المسببات، فان الأصل يقتضى فيه عدم التداخل كما مرت الإشارة إليه، لأنه بعد ثبوت التكاليف المتعددة بتعدد الاسباب يشك في سقوط التكاليف الثابتة لو فعل فعلاً واحداً. ومقتضى القاعدة ـ في مثله ـ الاشتغال، بمعنى ان الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني، فلايكتفى بفعل واحد في مقام الإمتثال.

الثاني ـ مفهوم الوصف

□ موضوع البحث:

المقصود بالوصف هنا: ما يعم النعت وغيره، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح ان يكون قيداً لموضوع التكليف. كما انه يختص بما إذا كان معتمداً علىٰ موصوف، فلايشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم نحو ﴿**وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما**﴾[1] فان مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب. والسر في ذلك ان الدلالة علىٰ انتفاء الوصف لابد فيها من فرض موضوع ثابت للحكم يقيد بالوصف مرة ويتجرد عنه أُخرى، حتىٰ يمكن فرض نفي الحكم عنه.

ويعتبر ـ أيضاً ـ في المبحوث عنه هنا ان يكون أخص من الموصوف مطلقاً أو من وجه، لأنه لو كان مساوياً أو أعم مطلقاً لايوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف، حتىٰ يصح فرض انتفاء الحكم الموصوف عند انتفاء الوصف.

واما دخول الأخص من وجه في محل البحث فانما هو بالقياس إلىٰ مورد افتراق الموصوف عن الوصف، ففي مثال «في الغنم السائمة زكاة» يكون مفهومه ـ لو كان له مفهوم ـ عدم وجوب الزكاة في الغنم غير السائمة وهي المعلوفة. واما بالقياس

١- المائدة /٣٨

إلىٰ مورد افتراق الوصف عن الموصوف فلا دلالة له على المفهوم قطعاً، فلايدل المثال علىٰ عدم الزكاة فى غير الغنم السائمة أو غير السائمة كالابل ـ مثلاً ـ لأن الموضوع ـ وهو الموصوف الذى هو الغنم فى المثال ـ يجب ان يكون محفوظاً فى المفهوم، ولايكون متعرضاً لموضوع آخر لا نفياً ولا اثباتاً.

فما عن بعض الشافعية من القول بدلالة القضية المذكورة علىٰ عدم الزكاة فى الابل المعلوفة لا وجه له قطعاً.

▢ الأقوال فى المسألة والحق فيها:

لا شك فى دلالة التقييد بالوصف على المفهوم عند وجود القرينة الخاصة، ولا شك فى عدم الدلالة عند وجود القرينة علىٰ ذلك، مثلما إذا ورد الوصف مورد الغالب الذى يفهم منه عدم اناطة الحكم به وجوداً وعدماً، نحو قوله تعالى: **﴿وَرَبائِبُكُم اللاّتى فى حُجُورِكُم﴾**[1] فإنه لا مفهوم لمثل هذه القضية مطلقاً، اذ يفهم منه ان وصف الربائب بانها فى حجوركم لانها غالباً تكون كذلك، والغرض منه الإشعار بعلة الحكم، اذ ان اللائى تربى فى الحجور تكون كالبنات.

وإنما الخلاف عند تجرد القضية عن القرائن الخاصة، فإنهم اختلفوا فى ان مجرد التقييد بالوصف هل يدل على المفهوم أى انتفاء حكم الموصوف عند انتفاء الوصف أو لايدل؟ نظير الاختلاف المتقدم فى التقييد بالشرط وفى المسألة قولأن، والمشهور، القول الثانى وهو عدم المفهوم.

والسر فى الخلاف يرجع إلىٰ ان التقييد المستفاد من الوصف هل هو تقييد لنفس الحكم أى ان الحكم منوط به، أو انه تقييد لنفس موضوع الحكم أو متعلق الموضوع باختلاف الموارد، فيكون الموضوع أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من الموصوف والوصف؟

فان كان الأول، فان التقييد بالوصف يكون ظاهراً فى انتفاء الحكم عند انتفائه بمقتضى الإطلاق، لأن الإطلاق يقتضىٰ ـ بعد فرض اناطة الحكم بالوصف ـ

١- النساء /٢٣

انحصاره فيه كما قلنا في التقييد بالشرط.

وان كان الثاني، فان التقييد لايكون ظاهراً في انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، لأنه حينئذ يكون من قبيل مفهوم اللقب، إذ انه يكون التعبير بالوصف والموصوف لتحديد موضوع الحكم فقط، لا ان الموضوع ذات الموصوف والوصف قيد للحكم عليه، مثلما إذا قال القائل: «اصنع شكلاً رباعياً قائم الزوايا متساوى الأضلاع» فان المفهوم منه ان المطلوب صنعه هو المربع فعبر عنه بهذه القيود الدالة عليه، حيث يكون الموضوع هو مجموع المعنى المدلول عليه بالعبارة المؤلفة من الموصوف والوصف، وهى في المثال «شكل رباعى قائم الزوايا متساوى الأضلاع» وهى بمنزلة كلمة مربع، فكما ان جملة «اصنع مربعاً» لاتدل على الانتفاء عند الانتفاء، كذلك ما هو بمنزلتها لاتدل عليه، لأنه في الحقيقة يكون من قبيل الوصف غير المعتمد على الموصوف.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الظاهر في الوصف ـ لو خلى وطبعه من دون قرينة ـ انه من قبيل الثاني أى انه قيد للموضوع لا للحكم، فيكون الحكم من جهته مطلقاً (غير مقيد). فلا مفهوم للوصف.

ومن هذا التقرير يظهر بطلان ما استدلوا به لمفهوم الوصف بالأدلة الآتية:

١ـ انه لو لم يدل الوصف على الانتفاء عند الانتفاء لم تبق فائدة فيه؛

والجواب: ان الفائدة غير منحصرة برجوعه إلى الحكم. وكفى فائدة فيه تحديد موضوع الحكم وتقييده به.

٢ـ إن الأصل في القيود ان تكون احترازية؛

والجواب: ان هذا مسلم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له. ونحن نقول به وليس هذا من المفهوم في شيء، لأن اثبات الحكم لموضوع لاينفى ثبوت سنخ الحكم لما عداه، كما في مفهوم اللقب. والحاصل ان كون القيد احترازياً لايلزم ارجاعه قيداً للحكم.

٣ـ إن الوصف مشعر بالعلّية، فيلزم اناطة الحكم به.

والجواب: ان هذا الإشعار وان كان مسلماً، الا انه ما لم يصل إلىٰ حد الظهور

لاينفع في الدلالة على المفهوم.

٤ـ الإستدلال بالجمل التى ثبتت دلالتها على المفهوم، مثل قوله صلى الله عليه وآله: «مَطَل الغنى ظلم».

والجواب: ان ذلك علىٰ تقديره لاينفع، لانا لانمنع، من دلالة التقييد بالوصف على المفهوم أحياناً لوجود قرينة، وإنما موضوع البحث فى إقتضاء طبع الوصف لو خلى ونفسه للمفهوم. وخصوص المثال نجد القرينة علىٰ اناطة الحكم بالغنى من جهة مناسبة الحكم والموضوع، فيفهم ان السبب فى الحكم كون المدين غنياً، فيكون مطله ظلماً، بخلاف المدين الفقير، لعجزه عن أداء الدين، فلايكون مطله ظلماً.

الثالث ـ مفهوم الغاية

إذا ورد التقييد بالغاية نحو ﴿**ثُمَّ أتِمُّوا الصِّيامَ إلى اللَّيلِ**﴾[1]، ونحو «كلّ شَىء لَك حلال حتىٰ تَعرف انّه حرام بعينه»[2]، فقد وقع خلاف الاصوليين فيه من جهتين:

الجهة الاولى ـ فى دخول الغاية فى المنطوق أى فى حكم المغيّى، فقد اختلفوا فى ان الغاية وهى الواقعة بعد أداة الغاية نحو «إلىٰ» و«حتىٰ» هل هى داخلة فى المغنى حكماً، أو خارجة عنه، وإنما ينتهى إليها المغيى موضوعاً وحكماً؟ علىٰ أقوال:

منها، التفصيل بين كونها من جنس المغيى فتدخل فيه نحو صمت النهار إلى الليل، وبين كونها من غير جنسه فلاتدخل كمثال «كل شيء لك حلال...»

ومنها، التفصيل بين كون الغاية واقعة بعد «إلىٰ» فلاتدخل فيه. وبين كونها واقعة بعد «حتىٰ» فتدخل نحو «كل السمكة حتىٰ رأسها».

والظاهر انه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية فى دخولها فى المغيى ولا فى عدمه، بل يتبع ذلك الموارد القرائن الخاصة إلحافة بالكلام.

نعم، لاينبغى الخلاف فى عدم دخول الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، كمثال كل شيء حلال، فإنه لا معنى لدخول معرفة الحرام فى حكم الحلال.

١- البقرة /١٨٧ ٢- الكافى، ٣١٣/٥

ثم ان المقصود من كلمة «حتىٰ» التى يقع الكلام عنها هى «حتىٰ الجارة»، دون العاطفة وان كانت تدخل على الغاية أيضاً، لأن العاطفة يجب دخول ما بعدها فى حكم ما قبلها لأن هذا هو معنى العطف، فاذا قلت: «مات الناس حتىٰ الانبياء» فان معناه ان الانبياء ماتوا أيضاً. بل «حتىٰ العاطفة» تفيد ان الغاية هو الفرد الفائق علىٰ سائر أفراد المغيى فى القوة أو الضعف، فكيف يتصور المعطوف بها داخلاً فى الحكم، بل قد يكون هو الاسبق فى الحكم نحو: «مات كل اب حتىٰ آدم».

الجهة الثانية ـ فى مفهوم الغاية. وهى موضوع البحث هنا فإنه قد اختلفوا فى أن التقييد بالغاية ـ مع قطع النظر عن القرائن الخاصة ـ هل يدل علىٰ انتفاء سنخ الحكم عما وراء الغاية ومن الغاية نفسها أيضاً إذا لم تكن داخلة فى المغيى، أو لا ؟

فنقول: ان المدرك فى دلالة الغاية على المفهوم كالمدرك فى الشرط والوصف، فاذا كانت قيداً للحكم كانت ظاهرة فى انتفاء الحكم فيما وراءها، واما إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط فلا دلالة لها على المفهوم.

وعليه فما علم فى التقييد بالغاية انه راجع إلى الحكم فلا اشكال فى ظهوره فى المفهوم؛ مثل قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتىٰ تعلم انه نجس» وكذلك مثال كل شىء حلال.

وان لم يعلم ذلك من القرائن فلا يبعد القول بظهور الغاية فى رجوعها إلى الحكم وانها غاية للنسبة الواقعية قبلها، وكونها غاية لنفس الموضوع أو نفس المحمول هو الذى يحتاج إلى البيان والقرينة.

فالقول بمفهوم الغاية هو المرجح عندنا.

الرابع ـ مفهوم الحصر

☐ معنى الحصر:

الحصر له معنيان:

١ـ القصر بالاصطلاح المعروف عند علماء البلاغة، سواء كان من نوع قصر الصفة على الموصوف، نحو «لا سيف الا ذوالفقار ولا فتى الا علىّ»، أم من نوع قصر

الموصوف على الصفة، نحو ﴿**وَما مُحَمَّدٌ إلاّ رَسُولٌ**﴾[١]، ﴿**إنَّما أنتَ مُنذِرٌ**﴾[٢].

٢ـ ما يعمّ القصر والاستثناء الذى لايسمى قصراً بالاصطلاح نحو ﴿**فَشَرِبُوا إلاّ قَليلاً**﴾[٣] والمقصود به هنا هو هذا المعنى الثانى.

❐ اختلاف مفهوم الحصر باختلاف ادواته:

إن مفهوم الحصر يختلف حاله باختلاف أدوات الحصر كما سترى، فلذلك كان علينا ان نبحث عنها واحدة واحدة، فنقول:

١ـ «الاّ»، وهى تأتى لثلاثة وجوه:

١ـ صفة بمعنى غير؛

٢ـ استثنائية؛

٣ـ أداة حصر بعد النفى.

اما «الا الوصفية»، فهى تقع وصفاً لما قبلها كسائر الاوصاف الاخرى. فهى تدخل من هذه الجهة فى مفهوم الوصف، فان قلنا هناك ان للوصف مفهوماً فهى كذلك، والا فلا. وقد رجحنا فيما سبق ان الوصف لا مفهوم له، فاذا قال المقر مثلاً: «فى ذمتى عشرة دراهم الا درهم» بجعل «الا درهم» وصفاً، فإنه يثبت فى ذمته تمام العشرة الموصوفة بانها ليست بدرهم. ولايصح ان تكون استثنائية لعدم نصب درهم. ولا مفهوم لها حينئذ فلاتدل علىٰ عدم ثبوت شيء آخر فى ذمته لزيد.

واما «الاّ الاستثنائية»، فلاينبغى الشك فى دلالتها على المفهوم، وهو انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، لأن «الا» موضوعة للاخراج وهو الاستثناء، ولازم هذا الإخراج باللزوم البين بالمعنى الأخص ان يكون المستثنى محكوماً بنقيض حكم المستثنى منه. ولما كان هذا اللزوم بينا ظن بعضهم ان هذا المفهوم من باب المنطوق.

واما «أداة الحصر بعد النفى»، نحو «لا صلاة الا بظهور»، فهى فى الحقيقة من

١- آل عمران /١٤٤ ٢- الرعد /٧ـ النازعات /٤٥

٣- البقرة /٢٤٩

نوع الاستثنائية.

فرع ـ لو شككنا فى مورد ان كلمة «الا» «للاستثناء»، أو وصفية، مثل ما لو قال المقر: «ليس فى ذمتى لزيد عشرة دراهم الا درهم»، اذ يجوز فى المثال ان تكون الا وصفية، ويجوز ان تكون استثنائية ـ فان الأصل فى كلمة «الا» ان تكون للاستثناء؛ فيثبت فى ذمته فى المثال درهم واحد. اما لو كانت وصفية فإنه لايثبت فى ذمته شيء، لأنه يكون قد نفى العشرة الدراهم كلها الموصوفة تلك الدراهم بانها ليست بدرهم.

٢ـ «إنما»، وهى أداة حصر مثل كلمة «الا»، فاذا استعملت فى حصر الحكم فى موضوع معين دلت بالملازمة البينة علىٰ انتفائه عن غير ذلك الموضوع وهذا واضح.

٣ـ «بل»، وهى للاضراب، وتستعمل فى وجوه ثلاثة:

الأول ـ للدلالة علىٰ ان المضروب عنه وقع عن غفلة أو علىٰ نحو الغلط، ولا دلالة لها حينئذ على الحصر، وهو واضح.

والثانى ـ للدلالة علىٰ تأكيد المضروب عنه وتقريره، نحو: زيد عالم بل شاعر، ولا دلالة لها أيضاً حينئذ على الحصر.

الثالث ـ للدلالة على الردع وإبطال ما ثبت أولاً، نحو ﴿**أم يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَل جَاءَهُم بِالحَقِّ**﴾[1]. فتدل على الحصر، فيكون لها مفهوم، وهذه الآية الكريمة تدل علىٰ انتفاء مجيئه بغير الحق.

٤ـ وهناك هيئات غير الادوات تدل على الحصر، مثل تقدم المفعول نحو ﴿**إيّاكَ نَعبُدُ وَإيّاكَ نَستَعينُ**﴾[2]، ومثل تعريف المسند إليه بلام الجنس مع تقديمه نحو «العالم محمد»، و«ان القول ما قالتْ حذامة». ونحو ذلك مما هو مفصل فى علم البلاغة.

فان هذه الهيئات ظاهرة فى الحصر، فاذا استفيد منها الحصر فلاينبغى الشك

١- المؤمنون /٧٠ ٢- الفاتحة /٥

فى ظهورها فى المفهوم، لأنه لازم للحصر لزوماً بيناً. وتفصيل الكلام فيها لايسعه هذا المختصر.

وعلىٰ كل حال، فان كل ما يدل على الحصر فهو دال على المفهوم بالملازمة البينة.

الخامس ـ مفهوم العدد

لا شك فى ان تحديد الموضوع بعدد خاص لايدل علىٰ انتفاء الحكم فيما عداه، فاذا قيل: «ثم ثلاثة ايام من كل شهر» فإنه لايدل علىٰ عدم استحباب صوم غير الثلاثة الايام. فلايعارض الدليل علىٰ استحباب صوم ايام أُخر.

نعم لو كان الحكم للوجوب ـ مثلاً ـ وكان التحديد بالعدد من جهة الزيادة لبيان الحد الاعلىٰ، فلا شبهة فى دلالته علىٰ عدم وجوب الزيادة كدليل صوم ثلاثين يوماً من شهر رمضان؛ ولكن هذه الدلالة من جهة خصوصية المورد لا من جهة أصل التحديد بالعدد، حتىٰ يكون لنفس العدد مفهوم.

فالحق ان التحديد بالعدد لا مفهوم له.

السادس ـ مفهوم اللقب

المقصود باللقب: كل اسم ـ سواء كان مشتقاً أم جامداً ـ وقع موضوعاً للحكم كالفقير فى قولهم: اطعم الفقير، وكالسارق والسارقة فى قوله تعالى:

﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[1]

ومعنى مفهوم اللقب نفى الحكم عما لايتناوله عموم الاسم. وبعد ان استشكلنا فى دلالة الوصف على المفهوم فعدم دلالة اللقب أولى، فان نفس موضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه فضلاً عن ان يكون له ظهور فى الانحصار.

نعم غاية ما يفهم من اللقب عدم تناول شخص الحكم لغير ما يشمله عموم الاسم، وهذا لا كلام فيه، اما عدم ثبوت نوع الحكم لموضوع آخر فلا دلالة له عليه أصلاً.

١- المائدة /٣٨

وقد قيل: ان مفهوم اللقب اضعف المفهومات.

خاتمة ـ فى دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة

❏ تمهيد:

يجرى كثيراً علىٰ لسان الفقهاء والاصوليين ذكر دلالة الإقتضاء والتنبيه والاشارة، ولم تشرح هذه الدلالات فى أكثر الكتب الاصولية المتعارفة. ولذلك رأينا ان نبحث عنها بشيء من التفصيل لفائدة المبتدئين. والبحث عنها يقع من جهتين: الاولى فى مواقع هذه الدلالات الثلاث وانها من أى أقسام الدلالات، والثانية فى حجيتها.

❏ الجهة الاولى ـ مواقع الدلالات الثلاث

قد تقدم ان «المفهوم»، هو مدلول الجملة التركيبية اللازمة للمنطوق لزوماً بيناً بالمعنى الأخص. ويقابله «المنطوق»، الذى هو مدلول ذات اللفظ بالدلالة المطابقية.

ولكن يبقى هناك من المدلولات ما لايدخل فى المفهوم ولا فى المنطوق اصطلاحاً، كما إذا دلّ الكلام بالدلالة الالتزامية[1] علىٰ لفظ مفرد أو معنى مفرد ليس مذكوراً فى المنطوق صريحاً، أو إذا دل الكلام علىٰ مفاد جملة لازمة للمنطوق الا ان اللزوم ليس علىٰ نحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص. فان هذه كلها لاتسمى مفهوماً ولا منطوقاً، إذن ماذا تسمّى هذه الدلالة فى هذه المقامات؟

نقول: الأنسب أن نسمّى مثل هذه الدلالة ـ علىٰ وجه العموم ـ «الدلالة السياقية»، كما ربما يجرى هذا التعبير فى لسان جملة من الاساطين لتكون فى مقابل الدلالة المفهومية والمنطوقية.

والمقصود بها ـ علىٰ هذا ـ ان سياق الكلام يدل على المعنى المفرد أو المركب أو اللفظ المقدّر. وقسموها إلى الدلالات الثلاث المذكورة: الإقتضاء والتنبيه والاشارة. فلنبحث عنها واحدة واحدة:

---

١ - المقصود من الدلالة الالتزامية، ما يعم الدلالة التضمنية باصطلاح المناطقة باعتبار رجوع الدلالة التضمنية الىٰ الالتزامية لانها لاتتم الا حيث يكون معنى الجزء لازماً للكل فتكون الدلالة من ناحية الملازمة بينهما.

○ ١ـ دلالة الإقتضاء

وهى ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف، ويتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً أو لغة أو عادةً عليها.

مثالها قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام»[١]، فان صدق الكلام يتوقف علىٰ تقدير الأحكام والآثار الشرعية لتكون هى المنفية حقيقة، لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين؛ فيكون النفى للضرر باعتبار نفى آثاره الشرعية وأحكامه. ومثله «رفع عن امّتى ما لايعلمون وما اضطروا إليه...».

مثال آخر، قوله عليه السلام: «لا صلاة لمن جاره المسجد الا فى المسجد» فان صدق الكلام وصحته تتوقف علىٰ تقدير كلمة «كاملةً» محذوفة ليكون النفى كما الصلاة، لا أصل الصلاة.

مثال ثالث، قوله تعالى: ﴿وَسئَلِ القَريَةَ﴾[٢]، فان صحته عقلاً تتوقف علىٰ تقدير لفظ «أهل»، فيكون من باب حذف المضاف، أو علىٰ تقدير معنى أهل، فيكون من باب المجاز فى الإسناد.

مثال رابع، قولهم: «أعتق عبدك عنى علىٰ ألف» فان صحة هذا الكلام شرعاً تتوقف علىٰ طلب تمليكه أولاً له بالف لأنه لا عتق الاّ فى ملك فيكون التقدير ملكنى العبد بالف ثم اعتقه عنى.

مثال خامس، قول الشاعر:

نحن بما عندنا وانت بما ... عندك راض والرأى مختلف

فان صحته لغة تتوقف علىٰ تقدير «راضون» خبراً للمبتدأ «نحن»، لأن راض مفرد لايصح ان يكون خبراً لنحن.

وجميع الدلالات الالتزامية على المعانى المفردة، وجميع المجازات فى الكلمة أو فى الإسناد ترجع إلىٰ «دلالة الإقتضاء».

فان قال قائل: ان دلالة اللفظ علىٰ معناه المجازى من الدلالة المطابقية فكيف

١- تهذيب الأحكام، ١٤٦/٧

٢- يوسف /٨٢

جعلتم المجاز من نوع دلالة الإقتضاء ـ نقول له: هذا صحيح، ومقصودنا من كون الدلالة على المعنى المجازى من نوع دلالة الإقتضاء، هو دلالة نفس القرينة المحفوف بها الكلام علىٰ إرادة المعنى المجازى من اللفظ، لا دلالة نفس اللفظ عليه بتوسط القرينة.

والخلاصة: ان المناط فى إرادة الإقتضاء شيئان: الأول، ان تكون الدلالة مقصودة، والثانى، ان يكون الكلام لايصدق أو لايصح بدونها. ولايفرق فيها بين ان يكون لفظاً مضمراً، أو معنى مراداً: حقيقياً أو مجازياً؛

○ ٢ـ دلالة التنبيه

وتسمى «دلالة الايماء» أيضاً، وهى كالاولى فى اشتراط القصد عرفاً ولكن من غير ان يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها، وإنما سياق الكلام ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم أو يستبعد عدم ارادته. وبهذا تفترق عن دلالة الإقتضاء لانها كما تقدم يتوقف صدق الكلام أو صحته عليها. ولدلالة التنبيه موارد كثيرة نذكر أهمها:

١ـ ما إذا أراد المتكلم بيان أمر فنبه عليه بذكر ما يلازمه عقلاً أو عرفاً، كما إذا قال القائل: «دقّت الساعة العاشرة» مثلاً، حيث تكون الساعة العاشرة موعداً له مع المخاطب لينبهه علىٰ حلول الموعد المتفق عليه. أو قال: «طلعت الشمس» مخاطباً من من قد استيقظ من نومه حينئذ، لبيان فوات وقت أداء صلاة الغداة. أو قال: «انى عطشان» للدلالة علىٰ طلب الماء.

ومن هذا الباب ذكر الخبر لبيان لازم الفائدة، مثل ما لو اخبر المخاطب بقوله: «انك صائم» لبيان انه عالم بصومه. ومن هذا الباب أيضاً الكنايات إذا كان المراد الحقيق مقصوداً بالإفادة من اللفظ، ثم كنّى به عن شيء آخر.

٢ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً، أو عدم هذه الامور. فيكون ذكر الحكم تنبيها علىٰ كون ذلك الشيء علة أو شرطاً أو مانعاً أو جزءاً أو عدم كونه كذلك.

مثاله قول المفتى: «أعد الصلاة» لمن سأله عن الشك فى إعداد الثنائية فإنه يستفاد منه ان الشك المذكور علة لبطلان الصلاة وللحكم بوجوب الاعادة.

مثال آخر قوله عليه السلام: «كفّر» لمن قال له: واقعت أهلي في نهار شهر رمضان، فإنه يفيد ان الوِقاع في الصوم الواجب موجب للكفارة.

ومثال ثالث، قوله: «بطل البيع» لمن قال له: «بعت السمك في النهر» فيفهم منه اشتراط القدرة على التسليم في البيع.

ومثاله رابع قوله: «لاتعيد» لمن سأل عن الصلاة في الحمام، فيفهم منه عدم مانعية الكون في الحمام للصلاة ... وهكذا.

٣ـ ما إذا اقترن الكلام بشيء يفيد تعيين بعض متعلقات الفعل، كما إذا قال القائل: «وصلت إلى النهر وشربت»، فيفهم من هذه المقارنة ان المشروب هو الماء وانه من النهر. ومثل ما إذا قال: «قمت وخطبت» أي وخطبت قائماً ... وهكذا.

○ ٣ـ دلالة الإشارة

ويشترط فيها ـ علىٰ عكس الدلالتين السابقتين ـ الا تكون الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازم لمدلول الكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواء استنبط المدلول من كلام واحد أم من كلامين.

مثال ذلك دلالة الآيتين علىٰ أقل الحمل، وهما آية ﴿**وَحَمْلُه وَفِصالُه ثَلاثُونَ شَهراً**﴾[1] وآية ﴿**وَالوالِداتُ يُرضِعنَ أولادَهُنَّ حَولَينِ كامِلَينِ**﴾[2]، فإنه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستة أشهر فيعرف انه أقل الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء علىٰ وجوب مقدمته، لأنه لازم لوجوب ذي المقدمة باللزوم البين بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدمة وجوباً تبعياً لا اصلياً، لأنه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنما يفهم بالتبع، أي بدلالة الاشارة.

❑ الجهة الثانية ـ حجية هذه الدلالات

اما دلالة «الإقتضاء والتنبيه»، فلا شك في حجيتها إذا كانت هناك دلالة وظهور؛ لأنه من باب حجية الظواهر، ولا كلام في ذلك.

---

١ - الاحقاف /١٥   ٢ - البقرة /٢٣٣

واما دلالة «الاشارة»، فحجيتها من باب حجية الظواهر محل نظر وشك، لأن تسميتها بالدلالة من باب المسامحة، اذ المفروض أنها غير مقصودة والدلالة تابعة للارادة، وحقها ان تسمى اشارة واشعاراً فقط بغير لفظ الدلالة فليست هي من الظواهر في شيء حتىٰ تكون حجة من هذه الجهة.

نعم هي حجة من باب الملازمة العقلية حيث تكون ملازمة، فيستكشف منها لازمها سواء كان حكماً أم غير حكم، كالأخذ بلوازم اقرار المقر وان لم يكن قاصداً لها أو كان منكراً للملازمة. وسيأتي في محله في باب الملازمات العقلية ان شاء اللّٰه تعالى.

الباب الخامس

العام والخاص

❏ **تمهيد:**

العام والخاص: هما من المفاهيم الواضحة البديهية التى لاتحتاج إلى التعريف الا لشرح اللفظ وتقريب المعنى إلى الذهن، فلذلك لا محل لتعريفهما بالتعاريف الحقيقية.

والقصد من «العام»: اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه فى ثبوت الحكم له. وقد يقال للحكم انه عام أيضاً باعتبار شموله لجميع أفراد الموضوع أو المتعلق أو المكلف.

والقصد من «الخاص»: الحكم الذى لايشمل الا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف، أو انه اللفظ الدال علىٰ ذلك.

والتخصيص: هو إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العام، بعد ان كان اللفظ فى نفسه شاملاً له لولا التخصيص.

والتخصص: هو ان يكون اللفظ من أول الأمر ـ بلا تخصيص ـ غير شامل لذلك الفرد غير المشمول للحكم.

أقسام العام

ينقسم العام إلىٰ ثلاثة أقسام باعتبار تعلق الحكم به:

١ـ «العموم الاستغراقى»، وهو ان يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص نحو «أكرم كل عالم»؛

٢ـ «العموم المجموعى»، وهو ان يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الايمان بالائمة عليهم السلام، فلا يتحقق الإمتثال الا بالايمان بالجميع؛

٣ـ «العموم البدلى»، وهو ان يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، فيكون فرد واحد فقط ـ على البدل ـ موضوعاً للحكم، فاذا امتثل فى واحد سقط التكليف، نحو «اعتق أيّة رقبة شئت».

فان قال قائل: انّ عدّ هذا القسم الثالث من أقسام العموم فيه مسامحة ظاهرة لأن البدلية تنافى العموم، اذ المفروض ان متعلق الحكم أو موضوعه ليس الا فرداً واحداً فقط.

نقول فى جوابه: العموم فى هذا القسم معناه عموم البدلية، أى صلاح كل فرد لأن يكون متعلقاً أو موضوعاً للحكم. نعم إذا كان استفادة العموم من هذا القسم بمقتضى الإطلاق، فهو يدخل فى المطلق لا فى العام.

وعلىٰ كل حال، ان عموم متعلق الحكم لاحواله وأفراده إذا كان متعلقاً للأمر الوجوبى أو الاستحبابى، فهو على الأكثر من نوع العموم البدلى.

إذا عرفت هذا التمهيد، فينبغى ان نشرع فى تفصيل مباحث العام والخاص فى فصول:

١ـ ألفاظ العموم

لا شك ان للعموم ألفاظاً تخصه دالة عليه اما بالوضع أو بالإطلاق بمقتضى مقدمات الحكمة. وهى اما ان تكون ألفاظاً مفردة مثل «كل» وما فى معناها مثل «جميع»، و«تمام» و«أى» و«دائماً»، واما ان تكون هيئات لفظية كوقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى، وكون اللفظ جنساً مُحلّى باللام جمعاً كان أو مفرداً. فلنتكلم عنها بالتفصيل:

١ـ لفظة «كل» وما فى معناها، فإنه من المعلوم دلالتها بالوضع علىٰ عموم مدخولها سواء كان عموماً استغراقياً أو مجموعياً، وان العموم معناه الشمول لجميع أفرادها مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها؛

٢ـ «وقوع النكرة فى سياق النفى أو النهى» فإنه لا شك فى دلالتها علىٰ عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً، لا وضعاً، لأن عدم الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها. وهذا واضح لايحتاج إلىٰ مزيد بيان؛

٣ـ «الجمع المُحلّى باللام والمفرد المحلى بها»، لا شك فى استفادة العموم منهما عند عدم العهد، ولكن الظاهر انه ليس ذلك بالوضع فى المفرد المحلى باللام وإنما يستفاد بالإطلاق بمقتضى الحكمة، ولا فرق بينهما من جهة العموم فى استغراق جميع الأفراد فرداً فرداً.

وقد توهم بعضهم: ان معنى استغراق الجمع المحلى وكل جمع مثل «أكرم جميع العلماء» هو استغراق بلحاظ مراتب الجمع، لا بلحاظ الأفراد فرداً فرداً، فيشمل كل جماعة جماعة، ويكون بمنزلة قول القائل: «أكرم جماعة جماعة»؛ فيكون موضوع الحكم كل جماعة علىٰ حدة لا كل مفرد، فاكرام شخص واحد لايكون امتثالاً للأمر. وذلك نظير عموم التثنية، فان الاستغراق فيها بملاحظة مصاديق التثنية، فيشمل كل اثنين اثنين، فاذا قال: «أكرم كل عالمين» فموضوع الحكم كل اثنين من العلماء لا كل فرد.

ومنشأ هذا التوهم ان معنى الجمع، الجماعة، كما ان معنى التثنية، الاثنين، فاذا دخلت أداة العموم عليه دلت على العموم بلحاظ كل جماعة جماعة، كما إذا دخلت على المفرد دلت على العموم بلحاظ كل فرد فرد، وعلى التثنية دلت عليه بلحاظ كل اثنين اثنين، لأن أداة العموم تفيد عموم مدخولها.

ولكن هذا توهم فاسد للفرق بين التثنية والجمع، لأن التثنية تدل على الاثنين المحدودة من جانب القلة والكثرة؛ بخلاف الجمع، فإنه يدل علىٰ ما هو محدود من جانب القلة فقط، لأن أقل الجمع ثلاثة، واما من جانب الكثرة، فغير محدود ابداً. فكل ما تفرض لذلك اللفظ المجموع من أفراد مهما كثرت فهى مرتبة من الجمع واحدة وجماعة واحدة، حتىٰ لو اريد جميع الأفراد باسرها، فانها كلها مرتبة واحدة من الجمع، لا مجموعة مراتب له. فيكون معنى استغراق الجمع عدم الوقوف علىٰ حد خاص من حدود الجمع ومرتبة دانية منه، بل المقصود اعلىٰ مراتبه. فيذهب

استغراقه إلىٰ آخر الآحاد لا إلىٰ آخر المراتب، اذ ليس هناك بلحاظ جميع الأفراد الا مرتبة واحدة لا مراتب متعددة، وليس الا حد واحد هو الحد الاعلىٰ، لا حدود متكثرة، فهو من هذه الجهة كاستغراق المفرد معناه عدم الوقوف علىٰ حد خـاص، فيذهب إلىٰ آخر الآحاد.

نعم، الفرق بينهما إنما هو فى عدم الاستغراق، فان عدم استغراق المفرد يوجب الاقتصار علىٰ واحد. وعدم استغراق الجمع يوجب الاقتصار علىٰ أقل الجمع، وهو ثلاثة.

٢ـ المخصص المتصل والمنفصل

إن تخصيص العام علىٰ نحوين:

١ـ إن يقترن به مخصصة فى نفس الكلام الواحد الملق من المـتكلم كـقولنا: «اشهد أن لا إله إلاّ اللّه». ويسمى المخصص «المتصل». فيكون قرينة علىٰ إرادة ما عدا الخاص من العموم. وتلحق به ـ بل هى منه القرينة الحالية المكتنف بها الكلام الدالة علىٰ إرادة الخصوص، علىٰ وجه يصح تعويل المتكلم عليها فى بيان مراده.

٢ـ الاّ يقترن به مخصصه فى نفس الكلام، بل يرد فى كلام آخر مستقل قبله أو بعده. ويسمى المخصص «المنفصل»، فيكون أيضاً قرينة علىٰ إرادة ما عدا الخـاص من العموم، كالأول.

فإذن لا فرق بين القسمين من ناحية القرينة علىٰ مراد المتكلم، وإنما الفـرق بينهما من ناحية أُخرى، وهى ناحية انعقاد الظهور فى العموم: ففى المتصل لا يـنعقد للكلام ظهور الا فى الخصوص، وفى المنفصل ينعقد ظهور العام فى عمومه، غير ان الخاص ظهوره أقوى، فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر أو النص على الظاهر.

والسر فى ذلك: ان الكلام مطلقاً ـ العام وغيره ـ لا يستقر له الظهور ولا ينعقد الا بعد الانتهاء منه والانقطاع عرفاً، علىٰ وجه لا يبقى بحسب العرف مجال لالحاقه بضميمة تصلح لأن تكون قرينة تصرفه عن ظهوره الابتدائى الاوّلى، والا فالكلام مادام متصلاً عرفاً فان ظهوره مراعى، فان انقطع من دون ورود قرينة علىٰ خلافه

استقر ظهوره الأول، وانعقد الكلام عليه، وان لحقته القرينة الصارفة تبدل ظهوره الأول إلىٰ ظهور آخر حسب دلالة القرينة، وانعقد حينئذ على الظهور الثانى. ولذا لو كانت القرينة مجملة أو ان وجد فى الكلام ما يحتمل ان يكون قرينة أوجب ذلك عدم انعقاد الظهور الأول، ولا ظهور آخر، فيعود الكلام برمته مجملاً.

هذا من ناحية كلية فى كل كلام. ومقامنا من هذا الباب، لأن المخصص ـ كما قلنا ـ من قبيل القرينة الصارفة، فالعام له ظهور ابتدائى ـ أو بدوى ـ فى العموم، فيكون مراعياً بانقطاع الكلام وانتهائه، فان لم يلحقه ما يخصصه استقر ظهوره الابتدائى وانعقد على العموم، وان لحقته قرينة التخصيص قبل الانقطاع تبدل ظهوره الأول، وانعقد له ظهور آخر حسب دلالة المخصص المتصل.

إذن فالعام المخصص بالمتصل لا يستقر و لا ينعقد له ظهور فى العموم، بخلاف المخصص بالمنفصل، لأن الكلام بحسب الفرض قد انقطع بدون ورود ما يصلح للقرينة على التخصيص، فيستقر ظهوره الابتدائى فى العموم. غير أنه إذا ورد المخصص المنفصل يزاحم ظهور العام، فيقدم عليه من باب أنه قرينة عليه كاشفة عن المراد الجدى.

٣ـ هل استعمال العام فى المخصص مجاز؟

قلنا: ان المخصص بقسميه قرينة علىٰ إرادة ما عدا الخاص من لفظ العموم، فيكون المراد من العام بعض ما يشمله ظاهره. فوقع الكلام فى ان هذا الإستعمال هل هو علىٰ نحو المجاز أو الحقيقة. واختلف العلماء فيه علىٰ أقوال كثيرة: منها، انه مجاز مطلقاً، ومنها، انه حقيقة مطلقاً. ومنها التفصيل بين المخصص بالمتصل وبين المخصص بالمنفصل، فان كان التخصيص بالأول فهو حقيقة دون ما كان بالثانى، وقيل: بالعكس.

والحق عندنا هو القول الثانى أى انه حقيقة مطلقاً.

الدليل ـ ان منشأ توهم القول بالمجاز ان أداة العموم لما كانت موضوعة للدلالة علىٰ سعة مدخولها، وعمومه لجميع أفراده، فلو اريد منه بعضه فقد استعملت فى غير ما وضعت له، فيكون الإستعمال مجازاً. وهذا التوهم يدفع بادنى تأمل، لأنه

فى التخصيص بالمتصل كقولك ـ مثلاً ـ: «أكرم كل عالم الا الفاسقين» لم تستعمل أداة العموم الا فى معناها، وهى الشمول لجميع أفراد مدخولها، غاية الأمر ان مدخولها تارةً يدل عليه لفظ واحد مثل أكرم كل عادل، واُخرى يدل عليه أكثر من لفظ واحد فى صورة التخصيص، فيكون التخصيص معناه ان مدخول «كل» ليس ما يصدق عليه لفظ عالم مثلاً بل هو خصوص العالم العادل فى المثال. واما «كل» فهى باقية علىٰ ما لها من الدلالة على العموم والشمول، لانها تدل حينئذ على الشمول لكل عادل من العلماء، ولذا لايصح ان يوضع مكانها كلمة «بعض»، فلايستقيم المعنى لو قلت: أكرم بعض العلماء الا الفاسقين، والا لما صح الاستثناء. كما لا يستقيم لو قلت: أكرم بعض العلماء العدول، فإنه لايدل علىٰ تحديد الموضوع كما لو كانت «كل» والاستثناء موجودين.

والحاصل: ان لفظة «كل» وسائر أدوات العموم فى مورد التخصيص لم تستعمل الا فى معناها وهو الشمول.

ولا معنى للقول بأن المجاز فى نفس مدخولها، لأن مدخولها مثل كلمة عالم موضوع لنفس الطبيعة من حيث هى، لا الطبيعة بجميع أفرادها أو بعضها. وإرادة الجميع أو البعض إنما يكون من دلالة لفظة اُخرى كـ«كل» أو «بعض»، فاذا قيد مدخولها واريد منه المقيد بالعدالة فى المثال المتقدم لم يكن مستعملاً الا فى معناه. وهو من له العلم، وتكون إرادة ما عدا الفاسق من العلماء من دلالة المجموع القيد والمقيد، من باب تعدد الدال والمدلول. وسيجىء ـ ان شاء اللّه تعالى ـ ان تقييد المطلق لايوجب مجازاً.

هذا الكلام كله عن المخصص بالمتصل. وكذلك الكلام عن المخصص بالمنفصل، لانا قلنا: ان التخصيص بالمنفصل معناه جعل الخاص قرينة منفصلة علىٰ تقييد مدخول «كل» بما عدا الخاص، فلاتصرف فى أداة العموم، ولا فى مدخولها، ويكون أيضاً من باب تعدد الدال والمدلول. ولو فرض ان المخصص المنفصل ليس مقيداً لمدخول أداة العموم، بل هو تخصيص للعموم نفسه فان هذا لايلزم منه ان يكون المستعمل فيه فى العام هو البعض، حتىٰ يكون مجازاً، بل إنما يكشف الخاص عن

المراد الجدى من العام.

٤ـ حجية العام المخصص فى الباقى

إذا شككنا فى شمول العام ـ المخصص ـ لبعض أفراد الباقى من العام بعد التخصيص، فهل العام حجة فى هذا البعض، فيتمسك بظاهر العموم لادخاله فى حكم العام؟ علىٰ أقوال: مثلاً، إذا قال المولى: «كل ماء طاهر»، ثم استثنى من العموم بدليل متصل أو منفصل الماء المتغير بالنجاسة، ونحن احتملنا استثناء الماء القليل الملاقى للنجاسة بدون تغيير، فاذا قلنا بأن العام المخصص حجة فى الباقى نطرد هذا الاحتمال بظاهر عموم العام فى جميع الباقى، فنحكم بطهارة الماء الملاقى غير المتغير. وإذا لم نقل بحجيته فى الباقى يبقى هذا الاحتمال معلقاً لا دليل عليه من العام، فنلتمس له دليلاً آخر يقول بطهارته أو نجاسته.

والأقوال فى المسألة كثيرة: منها التفصيل بين المخصص بالمتصل فيكون حجة فى الباقى، وبين المخصص بالمنفصل فلايكون حجة. وقيل بالعكس والحق فى المسألة هو الحجة مطلقاً، لأن اساس النزاع ناشىء من النزاع فى المسألة السابقة، وهى ان العام المخصص مجاز فى الباقى أم لا؟

ومن قال بالمجاز يستشكل فى ظهور العام وحجيته فى جميع الباقى من جهة ان المفروض ان إستعمال العام فى تمام الباقى مجاز واستعماله فى بعض الباقى مجاز آخر أيضاً، فيقع النزاع فى ان المجاز الأول اقرب إلى الحقيقة، فيكون المجاز الأول هو الظاهر كان العام حجة فى تمام الباقى، والا فلايكون حجة.

اما نحن الذين نقول بأن العام المخصص حقيقة كما تقدم، ففى راحة من هذا النزاع، لانا قلنا: ان أداة العموم باقية علىٰ ما لها من معنى الشمول لجميع أفراد مدخولها، فاذا خرج من مدخولها بعض الأفراد بالتخصيص بالمتصل أو المنفصل فلاتزال دلالتها على العموم باقية علىٰ حالها، وإنما مدخولها تتضيق دائرته بالتخصيص.

فحكم العام المخصص حكم العام غير المخصص فى ظهوره فى الشمول لكل ما يمكن ان يدخل فيه.

وعلىٰ أى حال، بعد القول بأن العام المخصص حقيقة فى الباقى علىٰ ما بـيناه لايبقى شك فى حجيته فى الباقى. وانّما يقع الشك علىٰ تقدير القول بالمجازية، فقد نقول انه حجة فى الباقى علىٰ هذا التقدير، وقد لانقول. لا انه كل من يقول بالمجازية يقول بعدم الحجية، كما توهم ذلك بعضهم.

٥ـ هل يسرى إجمال المخصص إلى العام؟

كان البحث السابق وهو «حجية العام فى الباقى» فى فرض ان الخاص مبين لا إجمال فيه، وإنما الشك فى تخصيص غيره ما علم خروجه عن الخاص.

وعلينا الآن ان نبحث عن حجية العام فى فرض إجمال الخاص. والإجمال علىٰ نحوين:

١ـ «الشبهة المفهومية»، وهى فى فرض الشك فى نفس مفهوم الخاص بأن كان مجملاً، نحو قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر الا ما تغير طعمه أو لونه أو ريحه» الذى يشك فيه ان المراد من التغير خصوص التغير الحسى أو ما يشمل التغير التقديرى. ونحو قلنا: «أحسن الظن الا بخالد» الذى يشك فيه ان المراد من خالد هو خالد بن بكر أو خالد بن سعد، مثلاً.

٢ـ «الشبهة المصداقية»، وهى فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد العام فى الخاص مع وضوح مفهوم الخاص، بأن كان مبيناً لا إجمال فيه، كما إذا شك فى مثال الماء السابق ان ماء معينا، أتغير بالنجاسة فدخل فى حكم الخاص أم لم يتغير فهو لايزال باقياً علىٰ طهارته.

والكلام فى الشبهتين يختلف اختلافاً بيناً. فلنفرد لكل منهما بحثاً مستقلاً.

❐ أ) الشبهة المفهومية

الدوران فى الشبهة المفهومية (تارةً) يكون بين الأقل والأكثر، كمثال الأول، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خصوص التغير الحسى أو يعم التقديرى، فالأقل، هو التغير الحسى، وهو المتيقن، والأكثر، هو الأعم منه ومن التقديرى.

وأُخرى، يكون دوران بين المتباينين كالمثال الثانى، فان الأمر دائر فيه بين تخصيص خالد بن بكر، وبين خالد بن سعد، ولا قدر متيقن فى البين.

ثم علىٰ كل من التقديرين، اما ان يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً. والحكم فى المقام يختلف باختلاف هذه الأقسام الأربعة فى الجملة، فلنذكرها بالتفصيل:

۱، ۲ـ فيما إذا كان المخصص متصلاً، سواء كان الدوران فيه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين، فان الحق فيه ان إجمال المخصص يسرى إلى العام، أى انه لايمكن التمسك بأصالة العموم لادخال المشكوك فى حكم العام.

وهو واضح علىٰ ما ذكرناه سابقاً من ان المخصص المتصل من نوع قرينة الكلام المتصلة، فلاينعقد للعام ظهور الا فيما عدا الخاص، فاذا كان الخاص مجملاً سرى إجماله إلى العام، لأن ما عدا الخاص غير معلوم، فلاينعقد للعام ظهور فيما لم يعلم خروجه عن عنوان الخاص.

۳ـ فى الدوران بين «الأقل والأكثر» إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان إجمال الخاص لايسرى إلى العام، أى انه يصح التمسك بأصالة العموم لادخال ما عدا الأقل فى حكم العام. والحجة فيه واضحة بناءً علىٰ ما تقدم فى الفصل الثانى من ان العام المخصص بالمنفصل ينعقد له ظهور فى العموم، وإذا كان يقدم عليه الخاص فمن باب تقديم أقوى الحجتين فاذا كان الخاص مجملاً فى الزائد على القدر المتيقن منه، فلايكون حجة فى الزائد، لأنه ـ حسب الفرض ـ مجمل لا ظهور له فيه، وإنما تنحصر حجيته فى القدر المتيقن وهو الأقل.

فكيف يزاحم العام المنعقد ظهوره فى الشمول لجميع أفراده التى منها القدر المتيقن من الخاص، ومنها القدر الزائد عليه المشكوك دخوله فى الخاص. فاذا خرج القدر المتيقن بحجة أقوى من العام يبقى القدر الزائد لا مزاحم لحجية العام وظهوره فيه.

۴ـ فى الدوران بين المتباثنين إذا كان المخصص منفصلاً، فان الحق فيه ان إجمال الخاص يسرى إلى العام، كالمخصص المتصل، لأن المفروض حصول العلم الاجمالى بالتخصيص واقعاً، وان تردد بين شيئين، فيسقط العموم عن الحجية فى كل واحد منهما. والفرق بينه وبين المخصص المتصل المجمل انه فى المتصل يرتفع ظهور الكلام فى العموم رأساً، وفى المنفصل المردد بين المتباثنين ترفع حجية الظهور، وان كان الظهور

البدوى باقياً، فلايمكن التمسك بأصالة العموم فى أحد المرددين.

بل لو فرض انها تجرى بالقياس إلىٰ أحدهما فهى تجرى أيضاً بالقياس إلى الآخر، ولايمكن جريانهما معاً لخروج أحدهما عن العموم قطعاً، فيتعارضان ويتساقطان. وان كان الحق ان نفس وجود العلم الاجمالى يمنع من جريان أصالة العموم فى كل منهما رأساً لا انها تجرى فيهما فيحصل التعارض ثم التساقط.

ب) الشبهة المصداقية

قلنا: ان الشبهة المصداقية تكون فى فرض الشك فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العام فى المخصص، مع كون المخصص مبيناً لا إجمال فيه، وإنما الإجمال فى المصداق. فلايُدرى ان هذا الفرد متصف بعنوان الخاص فخرج عن حكم العام، أم م يتصف فهو مشمول لحكم العام، كالمثال المتقدم، وهو الماء المشكوك تغيّره بالنجاسة، وكمثال الشك فى اليد علىٰ مال انها يد عادية أو يد امانة، فيشك فى شمول العام لها وهو قوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتىٰ تؤدى»، لانها يد عادية، أو خروجها منه لانها يد أمانة، لما دل علىٰ عدم ضمان يد الامانة المخصص لذلك العموم.

ربما ينسب إلى المشهور من العلماء الأقدمين القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، ولذا افتوا فى مثال اليد المشكوكة بالضمان. وقد يستدل لهذا القول: بأن انطباق عنوان العام على المصداق المردد معلوم فيكون العام حجة فيه ما لم يعارض بحجّة أقوى، واما انطباق عنوان الخاص عليه فغير معلوم، فلايكون الخاص حجة فيه، فلايزاحم العام، وهو نظير ما قلناه فى المخصص المنفصل فى الشبهة المفهومية عند الدوران بين الأقل والأكثر.

والحق عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية فى المتصل والمنفصل معاً.

ودليلنا علىٰ ذلك: ان المخصص لما كان حجة أقوى من العام، فإنه موجب لقصر حكم العام علىٰ باقى أفراده، ورافع لحجية العام فى بعض مدلوله. والفرد المشكوك مردد بين دخوله فيما كان العام حجة فيه وبين خروجه عنه مع عدم دلالة العام علىٰ دخوله فيما هو حجة فيه، فلايكون العام حجة فيه بلا مزاحم كما قيل فى دليلهم. ولئن كان انطباق عنوان العام عليه معلوماً، فليس هو معلوم الانطباق عليه

بما هو حجة.

والحاصل: ان هناك عندنا حجتين معلومتين حسب الفرض (احداهما) العام، هو حجة فيما عدا العام. و (ثانيتهما) المخصص، وهو حجة فى مدلوله، والمشتبه مردد بين دخوله فى تلك الحجة أو هذه الحجة.

وبهذا يظهر الفرق بين الشبهة المصداقية وبين الشبهة المفهومية فى المنفصل عند الدوران بين الأقل والأكثر. فان الخاص فى الشبهة المفهومية ليس حجة الا فى الأقل، والزائد المشكوك ليس مشكوك الدخول فيما كان الخاص معلوم الحجية فيه بل الخاص مشكوك انه جعل حجة فيه أم لا. ومشكوك الحجية فى شىء ليس بحجة ـ قطعاً ـ فى ذلك الشىء.[1] واما العام فهو حجة الا فيما كان الخاص حجة فيه. وعليه لايكون الأكثر مردداً بين دخوله فى تلك الحجة أو هذه الحجة، كالمصداق المردد، بل هو معلوم ان الخاص ليس حجة فيه لمكان الشك، فلايزاحم حجية العام فيه.

واما فتوى المشهور بالضمان فى اليد المشكوكة انها يد امانة فلايعلم انها لأجل القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، ولعل لها وجهاً آخر ليس المقام محل ذكره.

○ تنبيه ـ فى جوازالتمسك بالعام فى الشبهة المصداقيةاذا كان المخصص لُبّياً

المقصود من المخصص اللُبّى: ما يقابل اللفظى، كالاجماع ودليل العقل اللذين هما دليلان وليسا من نوع الألفاظ فقد نسب إلى الشيخ المحقق الأنصارى قدس سره جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية مطلقاً إذا كان المخصص لبياً. وتبعه جماعة من المتأخرين عنه.

١- سيأتى فى «مباحث الحجة»: ان قوام حجية الشىء بالعلم، لأنه انما يكون الشىء صالحاً لاَن يحتج به المولى على العبد اذاكان واصلاً اليه بالعلم، فالعلم مأخوذ فى موضوع الحجة عند الشك فى حجية شىء يرتفع موضوعها، فيعلم بعدم حجيته. ومعنى الشك فى حجيته احتمال انه نصبه الشارع حجة واقعاً علىٰ تقدير وصوله. وحيث لم يصل القطع بعدم حجيته فعلاً فيزول ذلك الاحتمال البدوى عند الالتفات الىٰ ذلك، لا انه حين الشك فى الحجية يقطع بعدم الحجية والا للزم اجتماع الشك والقطع بشىء واحد فى آن واحد وهو محال.

وذهب المحقق شيخ أساتذتنا (صاحب الكفاية ﷺ) إلى التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبى مما يصح ان يتكل عليه المتكلم فى بيان مراده بأن كان عقلياً ضرورياً، فإنه يكون كالمتصل، فلاينعقد للعام ظهور فى العموم فلا مجال للتمسك بالعام فى الشبهة المصداقية ـ وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما إذا لم يكن التخصيص ضرورياً علىٰ وجه يصح ان يتكل عليه المتكلم، فإنه لا مانع من التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، لبقاء العام علىٰ ظهوره، وهو حجة بلا مزاحم.

واستشهد علىٰ ذلك بما ذكره من الطريقة المعروفة والسيرة المستمرة المألوفة بين العقلاء، كما إذا أمر المولى منهم عبده باكرام جيرانه، وحصل القطع للعبد بأن المولى لايريد إكرام من كان عدواً له من الجيران، فان العبد ليس له الا الاعتذار بمجرد احتمال العداوة، لأن بناء العقلاء وسيرتهم هى ملاك حجية أصالة الظهور، فيكون ظهور العام ـ فى هذا المقام ـ حجة بمقتضى بناء العقلاء.

وزاد علىٰ ذلك بأنه يستكشف من عموم العام للفرد المشكوك انه ليس فرداً للخاص الذى علم خروجه من حكم العام. ومثل له بعموم قوله «لعن اللّٰه بنى فلان قاطبة» المعلوم منه خروج من كان مؤمناً منهم فان شك فى ايمان شخص يحكم بجواز لعنه للعموم. وكل من جاز لعنه ليس مؤمناً. فينتج من الشكل الأول «هذا الشخص ليس مؤمناً».

هذا خلاصة رأى صاحبالكفاية ﷺ ولكن شيخنا المحقق الكبيرالنائينى ﷺ لم يرتض هذا التفصيل. ولا إطلاق رأى الشيخ ﷺ، بل ذهب إلىٰ تفصيل آخر.

وخلاصته: ان المخصص اللُبّى سواء كان عقلياً ضرورياً يصح ان يتكل عليه المتكلم فى مقام التخاطب، أو لم يكن كذلك، بأن كان عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فإنه كالمخصص اللفظى كاشف عن تقييد المراد الواقعى فى العام: من عدم كون موضوع الحكم الواقعى باقياً علىٰ اطلاقه الذى يظهر فيه العام فلا مجال للتمسك بالعام فى الفرد المشكوك بلا فرق بين اللبى واللفظى، لأن المانع من التمسك بالعام مشترك بينهما وهو انكشاف تقييد موضوع الحكم واقعاً. ولايفرق فى هذه الجهة بين ان يكون الكاشف لفظياً أو لبياً.

واستثنى من ذلك ما إذا كان المخصص اللبى لم يستكشف منه تقييد موضوع الحكم واقعاً، بأن كان العقل إنما ادرك ما هو ملاك حكم الشارع واقعاً، أو قام الإجماع علىٰ كونه ملاكاً لحكم الشارع -كما إذا ادرك العقل أو قام الإجماع علىٰ ان ملاك لعن بنى فلان هو كفرهم - فان ذلك لايوجب تقييد موضوع الحكم لأن الملاك لايصلح لتقييده، بل من العموم يستكشف وجود الملاك فى جميعهم. فاذا شك فى وجود الملاك فى فرد يكون عموم الحكم كاشفاً عن وجوده فيه. نعم علم بعدم وجود الملاك فى فرد يكون الفرد نفسه خارجاً كما لو اخرجه المولى بالنص عليه، لا انه يكون كالمقيد لموضوع العام.

واما سكوت المولى عن بيانه، فهو اما لمصلحة أو لغفلة إذا كان من الموالى العاديين. نعم لو تردد الأمر بين ان يكون المخصص كاشفاً عن الملاك أو مقيداً لعنوان العام فان التفصيل الذى ذكره صاحب الكفاية قدس سره يكون وجيهاً.

والحاصل: ان المخصص ان أحرزنا انه كاشف عن تقييد موضوع العام، فلايجوز التمسك بالعموم فى الشبهة المصداقية ابداً، وان أحرزنا انه كاشف عن ملاك الحكم فقط من دون تقييد فلا مانع من التمسك بالعموم، بل يكون كاشفاً عن وجود الملاك فى المشكوك. وان تردد أمره ولم يحرز كونه قيداً أو ملاكاً، فان كان حكم العقل ضرورياً يمكن الإتكال عليه فى التفهيم فيلحق بالقسم الأول، وان كان نظرياً أو إجماعاً لايصح الاتكال عليه فيلحق بالقسم الثانى، فيتمسك بالعموم، لجواز ان يكون الفرد المشكوك قد أحرز المولى وجود الملاك فيه، مع احتمال ان ما ادركه العقل أو قام عليه الإجماع من قبيل الملاكات.

هذا كله حكاية أقوال علمائنا فى المسألة. وإنما اطلت فى نقلها لأن هذه المسألة حادثة، اثارها شيخنا الانصارى قدس سره مؤسس الاصول الحديث. واختلف فيها اساطين مشايخنا ونكتفى بهذا المقدار دون بيان ما نعتمد عليه من الأقوال لئلا نخرج عن الغرض الذى وضعت له الرسالة.

وبالاختصار: ان ما ذهب إليه الشيخ قدس سره هو الأولى بالاعتماد. ولكن مع تحرير

لقوله علىٰ غير ما هو المعروف عنه[١].

١- وتوضيح ذلك: ان كل عام ظاهر فى العموم لا بد ان يتضمن ظهورين:
(١)ـ ظهوره فى عدم منافاة أية صفة من الصفات أو أى عنوان من العناوين لحكمه.
(٢)ـ ظهوره فى عدم وجود المنافى أيضاً.
أى انه ظاهر فى عدم المنافاة وعدم المنافى معه.
فان معنى ظهور عموم «أكرم جيرانى» ـ مثلاً ـ انه ليس هناك صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب اكرام الجيران، نحو صفة العداوة أو الفسق أو نحو ذلك، كما ان معناه أيضاً انه ليس يوجد فى الجيران من فيه صفة أو عنوان ينافى الحكم بوجوب اكرامه.
وهذا واضح لا غبار فيه.
فاذا جاء بعد انعقاد هذا الظهور فى العموم مخصص منفصل لفظى، كما لو قال فى المثال المتقدم: «لاتكرم الأعداء من جيرانى» فان هذا المخصص لا شك فى انه يكون ظاهراً فى أمرين:
(١)ـ ان صفة العداوة منافية لوجوب الاكرام.
(٢)ـ ان فى الجيران من هو علىٰ صفة العداوة فعلاً أو يتوقع منه ان يكون عدواً، والا لو لم‌يوجد العدو ولايتوقع فيهم لكان هذا التخصيص لغواً وعبثاً لايصدر من الحكيم.
وعلىٰ ذلك فيكون المخصص اللفظى مزاحماً للعام فى الظهورين معاً، فيسقط عن الحجية فيهما معاً. فاذا شككنا فى فرد من الجيران انه عدو أو لا، فلا مجال فيه للتمسك بالعام فى الحاقه بحكمه، لسقوط العام عن حجيته فى شموله له، اذ يكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فيما اصبح العام حجة فيه وبين دخوله فيما كان الخاص حجة فيه.
اما لو كان هناك مخصص لبى، كما لو حكم العقل ـ مثلاً ـ بأن العداوة تنافى وجوب الاكرام، فان هذا الحكم من العقل لايتوقف علىٰ ان يكون هناك أعداء بالفعل أو متوقعون، بل العقل يحكم بهذا الحكم سواء كان هناك أعداء أم لم‌يكونوا ابداً، اذ لا مجال للقول بأنه لو لم‌يكن هناك أعداء لكان حكم العقل لغواً وعبثاً، كما هو واضح بأدنى تأمل والتفات. وعليه، فالحكم العقلى هذا لايزاحم الظهور الثانى العام، أعنى ظهوره فى عدم المنافى، فظهوره الثانى هذا يبقى بلا مزاحم.
فاذا شككنا فى فرد من الجيران انه عدو أم لا فلا مانع من التمسك بالعام فى ادخاله فى حكمه، لأنه لايكون هذا الفرد مردداً بين دخوله فى هذه الحجة أو هذه الحجة، اذ المخصص اللبى حسب الفرض لايقتضى وجود المنافى وليس حجة فيه، اما العام فهو حجة فيه بلا مزاحم. فظهر من هذا البيان ان الفرق عظيم بين المخصص اللبى والمخصص اللفظى من هذه الناحية، لأنه فى

٦ـ لايجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

لا شك فى ان بعض عـمومات القـرآن الكـريم والسـنة الشريـفة ورد لهـا مخصصات منفصلة شرحت المقصود من تلك العمومات. وهذا معلوم مـن طـريقة صاحب الشريعة، والائمة الأطهار عليهم السلام حتىٰ قيل: «ما من عام وقد خص». ولذا ورد عن أئمتنا ذم من استبدوا برأيهم فى الأحكام، لأن فى الكتاب المجيد والسنة عاماً وخاصاً ومطلقاً ومقيداً.

وهذه الامور لاتعرف الا من طريق آل البيت عليهم السلام.

وهذا ما أوجب التوقف فى التسرع بالأخذ بعموم العام قبل الفحص واليأس من وجود المخصص، لجواز ان يكون هذا العام مـن العـمومات التى لهـا مخـصص موجود فى السنة أو فى الكتاب لم يطلع عليه من وصل إليه العام. وقـد نـقل عـدم الخلاف بل الإجماع علىٰ عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص واليأس. وهو الحق.

والسر فى ذلك واضح لما قدمناه، لأنه إذا كـانت طـريقة الشـارع فى بـيان مقاصده تعتمد على القرائن المنفصلة لايبقى اطمئنان بظهور العام فى عـمومه فـإنه يكون ظهوراً بدوياً. وللشارع الحجة على المكلف إذا قصر فى الفحص عن المخصص.

اما إذا بذل وسعه وفحص عن المخصص فى مظانه، حتىٰ حصل له الاطمئنان بعدم وجوده فله الأخذ بظهور العام. وليس للشارع حجة عليه فيما لو كان هـناك مخصصاً واقعاً، لم يتمكن المكلف من الوصول إليه عادة بالفحص بل للمكلف ان يحتج فيقول: انى فحصت عن المخصص فلم أظفر به، ولو كان مخصص هناك كان يـنبغى

المخصص اللبى يبقى العام حجة فى ظهوره الثانى من دون ان يكون المخصّص مـتعرضاً له، ولايسقط العام عن الحجية فى ظهوره الا بمقدار المزاحمة لا أكثر. وهـذا بـخلاف المـخصص اللفظى فانه ظاهر فى الأمرين معاً كما قدمناه، فيكون مزاحماً للعام فيهما معاً.

ولا فرق فى المخصص اللبى بين ان يكون ضرورياً أو يكون غير ضرورى، ولا بين ان يكون كاشفاً عن تقييد موضوع العام أو كاشفاً عن ملاك الحكم، فانه فى جميع هذه الصور لايقتضى وجود المنافى.

وبهذا التحرير للمسألة يتجلى مرام الشيخ الاعظم قدس سره انه الأولى بالاعتماد.

بيانه علىٰ وجه لو فحصنا عنه عادة لوجدناه فى مظانه. والا فلا حجة فيه علينا.

وهذا الكلام جار فى كل ظهور، فإنه لايجوز الأخذ به الا بعد الفحص عن القرائن المنفصلة. فاذا فحص المكلف ولم يظفر بها فله ان يأخذ بالظهور ويكون حجة عليه.

ومن هنا نستنتج قاعدة عامة تأتى فى محلها ونستوفى البحث عنها ان شاء اللّه تعالى، والمقام من صغرياتها، وهى:

«ان أصالة الظهور لاتكون حجة الا بعد الفحص واليأس عن القرينة».

اما بيان مقدار الفحص الواجب أ هو الذى يوجب اليأس علىٰ نحو القطع بعدم القرينة أو علىٰ نحو الظن الغالب والاطمئنان بعدمها، فذلك موكول إلىٰ محله. والمختار كفاية الاطمئنان. والذى يهون الخطب فى هذه العصور المتأخرة ان علمائنا قدس سرهم قد بذلوا جهودهم علىٰ تعاقب العصور فى جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها فى كتب الأخبار والفقه، حتىٰ ان الفقيه اصبح الآن يسهل عليه الفحص عن القرائن بالرجوع إلىٰ مظانها المهيئة، فاذا لم يجدها بعد الفحص يحصل له القطع غالباً بعدمها.

٧ـ تعقيب العام بضمير يرجع إلىٰ بعض أفراده

قد يرد عام ثم ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلىٰ بعض أفراد العام بقرينة خاصة. مثل قوله تعالى: ﴿**وَالمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأنفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...**﴾ إلىٰ قوله: ﴿**وَبُعُولَتُهُنَّ أحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فى ذٰلِكَ**﴾[1] فان المطلقات عامة للرجعيات وغيرها، ولكن الضمير فى بعولتهن يراد به خصوص الرجعيات. فمثل هذا الكلام يدور فيه الأمر بين مخالفتين للظاهر، اما:

١ـ مخالفة ظهور العام فى العموم، بأن يجعل مخصوصاً بالبعض الذى يرجع إليه الضمير. واما:

٢ـ مخالفة ظهور الضمير فى رجوعه إلىٰ ما تقدم عليه من المعنى الذى دل عليه

١- البقرة /٢٢٨

اللفظ بأن يكون مستعملاً علىٰ سبيل الاستخدام، فيراد منه البعض، والعام يبقى علىٰ دلالته على العموم، فأى المخالفتين أولى؟ وقع الخلاف علىٰ أقوال ثلاثة:

الاول ـ ان أصالة العموم هى المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الثانية؛

الثانى ـ ان أصالة عدم الاستخدام هى المقدمة، فيلتزم بالمخالفة الاولى؛

الثالث ـ عدم جريان الأصلين معاً، والرجوع إلى الاصول العملية.

اما عدم جريان أصالة العموم فلوجود ما يصلح ان يكون قرينة فى الكلام وهو عود الضمير على البعض، فلاينعقد ظهور العام فى العموم.

واما ان أصالة عدم الاستخدام لاتجرى فلان الاصول اللفظية يشترط فى جريانها ـ كما سبق أول الكتاب ـ ان يكون الشك فى مراد المتكلم، فلو كان المراد معلوماً ـ كما فى المقام ـ وكان الشك فى كيفية الإستعمال، فلاتجرى قطعاً.

والحق ان أصالة العموم جارية ولا مانع منها، لانا ننكر ان يكون عود الضمير إلىٰ بعض أفراد العام موجباً لصرف ظهور العموم، اذ لايلزم من تعين البعض من جهة مرجعية الضمير بقرينة ان يتعين إرادة البعض من جهة حكم العام الثابت له بنفسه لأن الحكم فى الجملة المشتملة على الضمير غير الحكم فى الجملة المشتملة على العام، ولا علاقة بينهما، فلايكون عود الضمير علىٰ بعض العام من القرائن التى تصرف ظهوره عن عمومه. واعتبر ذلك فى المثال، فلو قال المولى: «العلماء يجب إكرامهم» ثم قال: «وهم يجوز تقليدهم» واريد من ذلك «العدول» بقرينة، فإنه واضح فى هذا المثال ان تقييد الحكم الثانى بالعدول لايوجب تقييد الحكم الأول بذلك، بل ليس فيه اشعار به. ولايفرق فى ذلك بين ان يكون التقييد بمتصل كما فى مثالنا أو بمنفصل كما فى الآية.

٨ـ تعقيب الاستثناء لجمل متعددة

قد ترد عمومات متعددة فى كلام واحد ثم يتعقبها استثناء فى آخرها فيشك حينئذ فى رجوع الاستثناء لخصوص الجملة الأخيرة أو لجميع الجمل.

مثاله قوله تعالى: ﴿**وَالَّذينَ يَرمُونَ المُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأتُوا بِأَربَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُم ثَمانينَ جَلْدَةً وَلاتَقبَلُوا لَهُم شَهادَةً أبَداً وَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ إلاّ الَّذينَ**

تـابُوا﴾[1] فإنه يحتمل ان يكون هذا الاستثناء من الحكم الأخير فقط وهو فسـق هٰؤلاء. ويحتمل ان يكون استثناء منه ومن الحكم بعدم قـبول شهـادتهم والحكـم بجلدهم الثمانين. واختلف العلماء فى ذلك علىٰ اربعة أقوال:

١ـ ظهور الكلام فى رجوع الاستثناء إلىٰ خصوص الجملة الأخيرة، وان كان رجوعه إلىٰ غير الأخيرة ممكناً، ولكنه يحتاج إلىٰ قرينة عليه؛

٢ـ ظهوره فى رجوعه إلىٰ جميع الجمل. وتخصيصها بالأخيرة فقط هو الذىٰ يحتاج إلى الدليل؛

٣ـ عدم ظهوره فى واحد منها، وان كان رجوعه إلى الأخيرة متيقناً علىٰ كل حال. اما ما عدا الأخيرة فتبقى مجملة لوجود ما يصلح للقرينة فلاينعقد لها ظهور فى العموم، فلاتجرى أصالة العموم فيها؛

٤ـ التفصيل بين ما إذا كان الموضوع واحداً للجمل المتعاقبة لم‌يتكرر ذكره، وقد ذكر فى صدر الكلام مثل قـولك: «أحسـن إلى النـاس واحـترمهم واقـض حوائجهم إلا الفاسقين»، وبين ما إذا كان الموضوع متكرراً ذكره لكل جملة كالآية الكريمة المتقدمة، وان كان الموضوع فى المعنى واحداً فى الجميع.

فان كان من قبيل الأول فهو ظاهر فى رجوعه إلى الجميع، لأن الاستثناء إنما هو من الموضوع باعتبار الحكم، والموضوع لم‌يذكر الا فى صدر الكلام فقط، فلا بد من رجوع الاستثناء إليه، فيرجع إلى الجميع. وان كان من قبيل الثانى، فهو ظاهر فى الرجوع إلى الأخيرة، لأن الموضوع قد ذكر فيها مستقلاً فقد أخذ الاستثناء محله، ويحتاج تخصيص الجمل السابقة إلىٰ دليل آخر مفقود بالفرض، فـيتمسك بـأصالة عمومها. واما ما قيل: ان المقام من باب اكتناف الكلام بما يصلح لأن يكون قرينة، فلاينعقد للجمل الاولى ظهور فى العموم ـ فلا وجه له، لأنه لما كان المتكلم حسب الفرض قد كرر الموضوع بالذكر، واكتفى باستثناء واحد، وهو يأخذ محله بالرجوع إلى الأخيرة، فلو أراد ارجاعه إلى الجميع لوجب ان ينصب قرينة عـلىٰ ذلك والا كان مخلاً ببيانه.

١- النور /٤، ٥

وهذا القول الرابع، هو ارجح الأقوال، وبه يكون الجمع بين كلمات العلماء: فمن ذهب إلى القول برجوعه إلىٰ خصوص الأخيرة، فلعله كان ناظراً إلىٰ مثل الآية المباركة التى تكرر فيها الموضوع. ومن ذهب إلى القول برجوعه إلى الجميع فلعله كان ناظراً إلى الجمل التى لم يذكر فيها الموضوع الا فى صدر الكلام. فيكون النزاع علىٰ هذا لفظياً، ويقع التصالح بين المتنازعين.

٩ـ التخصيص العام بالمفهوم

(المفهوم) ينقسم كما تقدم إلى الموافق والمخالف، فاذا ورد عام ومفهوم أخص مطلقاً، فلا كلام فى تخصيص العام بالمفهوم إذا كان مفهوماً، مثاله قوله تعالى: ﴿**أوفُوا بِالعُقُودِ**﴾[١] فإنه عام يشمل كل عقد يقع باللغة العربية وغيرها، فاذا ورد دليل علىٰ اعتبار ان يكون العقد بصيغة الماضى فقد قيل انه يدل بالاولوية علىٰ اعتبار العربية فى العقد، لأنه لما دل علىٰ عدم صحة العقد بالمضارع من العربية، فلئن لم يصح من لغة أُخرى فمن طريق أولى. ولا شك ان مثل هذا المفهوم ان ثبت فإنه يخصص العام المتقدم، لأنه كالنص أو أظهر من عموم العام، فيقدم عليه.

واما التخصيص بالمفهوم المخالف، فمثاله قوله تعالى: ﴿**إنَّ الظَّنَّ لايُغْنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً**﴾[٢] الدال بعمومه علىٰ عدم اعتبار كل ظن حتىٰ الظن الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أُخرى هى: ﴿**إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا ...**﴾[٣] الدالة بمفهوم الشرط علىٰ جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين.

فهل يجوز تخصيص ذلك العام بهذا المفهوم المخالف؟ قد اختلفوا علىٰ أقوال: فقد قيل بتقديم العام ولايجوز تخصيصه بهذا المفهوم. وقيل بتقديم المفهوم. وقيل بعدم تقديم أحدهما على الآخر فيبقى الكلام مجملاً. وفصل بعضهم تفصيلات كثيرة يطول الكلام عليها.

والسر فى هذا الخلاف، انه لما كان ظهور المفهوم المخالف ليس من القوة بحيث

١- المائدة /١ ٢- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦

٣- الحُجَرات /٦

يبلغ درجة ظهور المنطوق أو المفهوم الموافق ـ وقع الكلام فى انه أقوى من ظهور العام فيقدم إليه، أو ان العام أقوى فهو المقدم، أو انهما متساويان فى درجة الظهور فلايقدم أحدهما على الآخر، أو ان ذلك يختلف باختلاف المقامات.

والحق ان المفهوم لما كان أخص من العام حسب الفرض فهو قرينة عرفاً على المراد من العام، والقرينة تقدم علىٰ ذىالقرينة وتكون مفسرة لما يراد من ذىالقرينة، ولايعتبر ان يكون ظهورها أقوى من ظهور ذىالقرينة، نعم لو فرض ان العام كان نصاً فى العموم فإنه يكون هو قرينة على المراد من الجملة ذات المفهوم فلايكون لها مفهوم حينئذ. وهذا أمر آخر.

١٠ـ تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد

يبدو من الصعب على المبتدىء ان يؤمن لأول وهلة بجواز تخصيص العام الوارد فى القرآن الكريم بخبر واحد، نظراً إلىٰ ان الكتاب المقدس إنما هو وحى منزل من اللّه لا ريب فيه، والخبر ظنى يحتمل فيه الخطأ والكذب، فكيف يقدم على الكتاب. ولكن سيرة العلماء من القديم على العمل بخبر الواحد إذا كان مخصصاً للعام القرآنى، بل لاتجد على الأغلب خبراً معمولاً به من بين الأخبار التى بايدينا فى المجاميع الا وهو مخالف لعام أو مطلق فى القرآن، ولو مثل عمومات الحل ونحوها. بل على الظاهر ان مسألة تقديم الخبر الخاص على الآية القرآنية العامة من المسائل المجمع عليها من غير خلاف بين علمائنا، فما السر فى ذلك مع قلناه؟

نقول: لا ريب فى ان القرآن الكريم ـ وان كان قطعى السند ـ فيه متشابه ومحكم (نص علىٰ ذلك القرآن نفسه)، والمحكم نص وظاهر، والظاهر منه عام ومطلق. كما لا ريب أيضاً فى انه ورد فى كلام النبى صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام ما يخصص كثيراً من عمومات القرآن وما يقيد كثيراً من مطلقاته، وما يقوم قرينة علىٰ صرف جملة من ظواهره. وهذا قطعى لا يشك فيه أحد.

فان كان الخبر قطعى الصدور فلا كلام فى ذلك، وان كان غير قطعى الصدور، وقد قام الدليل القطعى علىٰ انه حجة شرعاً، لأنه خبر عادل مثلاً، وكان مضمون الخبر أخص من عموم الآية القرآنية ـ فيدور الأمر بين ان نطرح الخبر بمعنى ان

نكذب رأوية وبين ان نتصرف بظاهر القرآن، لأنه لايمكن التصرف بمضمون الخبر، لأنه نص أو أظهر، ولا بسند القرآن لأنه قطعى.

ومرجع ذلك إلى الدوران ـ فى الحقيقة ـ بين مخالفة الظن بصدق الخبر وبين مخالفة الظن بعموم الآية. أو فقل يدور الأمر بين طرح دليل حجية الخبر وبين طرح أصالة العموم، فأى الدليلين أولى بالطرح؟ وايهما أولى بالتقديم؟

فنقول: لا شك ان الخبر صالح لأنْ يكون قرينة على التصرف فى ظاهر الكتاب، لأنه بدلالته ناظر ومفسر لظاهر الكتاب بحسب الفرض. وعلى العكس من ظاهر الكتاب، فإنه غير صالح لرفع اليد عن دليل حجية الخبر لأنه لا علاقة له فيه من هذه الجهة ـ حسب الفرض ـ حتىٰ يكون ناظراً إليه ومفسراً له. فالخبر لسانه لسان المبين للكتاب، فيقدم عليه. وليس الكتاب بظاهره بصدد بيان دليل حجية الخبر حتىٰ يقدم عليه.

وان شئت فقل: ان الخبر بحسب الفرض قرينة على الكتاب، والأصل الجارى فى القرينة ـ وهو هنا أصالة عدم كذب الرأوى ـ مقدم على الأصل الجارى فى ذىالقرينة، وهو هنا أصالة العموم.

١١ـ الدوران بين التخصيص والنسخ

إعلم أن العام والخاص المنفصل يختلف حالهما من جهة العلم بتأريخهما معاً أو بتأريخ أحدهما، أو الجهل بهما معاً: فقد يقال فى بعض الأحوال بتعيين ان يكون الخاص ناسخاً للعام أو منسوخاً له، أو مخصصاً اياه. وقد يقع الشك فى بعض الصور ولتفصيل الحال نقول:

ان الخاص والعام من ناحية تأريخ صدورهما لايخلوان من خمس حالات، فاما ان يكونا معلومى التأريخ؛ أو مجهولى التأريخ، أو أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً. هذه ثلاث صور. ثم المعلوم تاريخهما: اما ان يعلم تقارنهما عرفاً أو يعلم تقدم العام أو يعلم تأخر العام. فتكون الصور خمساً:

❑ الصورة الاولى

إذا كانا معلومى التأريخ مع العلم بتقارنهما عرفاً، فإنه لا مجال لتوهم النسخ فيهما.

❐ الصورة الثانية

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم العام، فهذه علىٰ صورتين:

١ـ ان يكون ورود الخاص قبل العمل بالعام. والظاهر انه لا اشكال حينئذ فى حمله على التخصيص بغير كلام، اما لأن النسخ لايكون قبل وقت العمل بالمنسوخ كما قيل، واما لأن الاولى فيه التخصيص كما سيأتى فى الصورة الآتية؛

٢ـ ان يكون وروده بعد وقت العمل بالعام. وهذه الصورة هى أشكل الصور، وهى التى وقع فيها الكلام فى ان الخاص يجب ان يكون ناسخاً، أو يجوز ان يكون مخصصاً ولو فى بعض الحالات. ومع الجواز يتكلم حينئذ فى ان الحمل على التخصيص هو الأولى، أو الحمل على النسخ.

فالذى يذهب إلىٰ وجوب ان يكون الخاص ناسخاً فهو ناظر إلىٰ ان العام لما ورد وحل وقت العمل به بحسب الفرض، فتأخير الخاص عن وقت العمل لو كان مخصصاً ومبيناً لعموم العام يكون من باب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح من الحكيم، لأن فيه إضاعة للأحكام ولمصالح العباد بلا مبرر. فوجب ان يكون ناسخاً للعام، والعام باق علىٰ عمومه يجب العمل به إلىٰ حين ورود الخاص، فيجب العمل ثانياً علىٰ طبق الخاص.

واما من ذهب إلىٰ جواز كونه مخصصاً، فلعله ناظر إلىٰ ان العام يجوز ان يكون وارداً لبيان حكم ظاهرى صورى لمصلحة اقتضت كتمان الحكم الواقعى، ولو مصلحة التقية، أو مصلحة التدرج فى بيان الأحكام، كما هو المعلوم من طريقة النبى ﷺ فى بيان أحكام الشريعة، مع ان الحكم الواقعى التابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية إنما هو علىٰ طبق الخاص. فاذا جاء الخاص يكون كاشفاً عن الحكم الواقعى، فيكون مبيناً للعام ومخصصاً له، واما الحكم العام الذى ثبت أولاً ظاهراً وصورة ان كان قد ارتفع وانتهى امده، فإنه إنما ارتفع لارتفاع موضوعه وليس هو من باب النسخ.

وإذا جاز ان يكون العام وارداً علىٰ هذا النحو من بيان الحكم ظاهراً وصورة، فان ثبت ذلك كان الخاص مخصصاً أى كان كاشفاً عن الواقع قطعاً. وان

ثبت انه فى صدد بيان الحكم الواقعى التـابع للـمصالح الواقـعية الثـابتة للاشـياء بعناوينها الاولية، فلا شك فى انه يتعين كون الخاص ناسخاً له. واما لو دار الأمـر بينهما اذ لم يقم دليل علىٰ تعيين أحدهما، فأيهما ارجح فى الحمل؟ فنقول:

الأقرب إلى الصواب هو الحمل على التخصيص.

والوجه فيه: ان أصالة العموم بما هى لاتثبت أكثر من ان ما يظهر من العام هو المراد الجدى للمتكلم، ولا شك ان الحكم الصورى الذى نسـميه بـالحكم الظـاهر كالواقع مراد جدى للمتكلم لأنه مقصود بالتفهيم، فالعام ليس ظاهراً الا فى ان المراد الجدى هو العموم سواء كان العموم حكماً واقعياً أو صورياً. اما ان الحكم واقـعى فلايقتضيه الظهور ابداً حتىٰ يثبت بأصالة العموم، لاسيما ان المـعلوم مـن طـريقة صاحب الشريعة هو بيان العمومات مجردة عن قرائن التخصيص، ويكشف المراد الواقعى منها بدليل منفصل، حتىٰ اشتهر القول بأنه «ما من عام الا وقد خص»، كما سبق.

وعليه، فلا دليل من أصالة العموم علىٰ ان الحكم واقعى حتىٰ نـلتجىء إلى الحمل على النسخ، بل إرادة الحكم الواقعى من العام علىٰ ذلك الوجه يحتاج إلىٰ مؤنة بيان زائدة أكثر من ظهور العموم. ولأجل هذا قلنا: ان الحمل على التخصيص اقرب إلى الصواب من الحمل على النسخ، وان كان كل منهما ممكناً.

❐ الصورة الثالثة

إذا كانا معلومى التاريخ مع تقدم الخاص، فهذه أيضاً علىٰ صورتين:

١ـ ان يرد العام قبل وقت العمل بـالخاص، فـلاينبغى الاشكـال فى كـون الخاص مخصصاً؛

٢ـ ان يرد بعد وقت العمل بالخاص، فلا مجال لتوهم وجوب الحـمل عـلى النسخ من جهة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه من باب تقديم البيان قبل وقت الحاجة، ولا قبح فيه اصلاً. ومع ذلك قيل بلزوم الحمل على النسخ، ولعل نظر هذا القائل إلىٰ ان أصالة العموم جارية، ولا مانع منها الا احتمال ان يكون الخاص المتقدم مخصصاً وقرينة على العام، ولكن أيضاً يحتمل ان يكون مـنسوخاً بـالعام،

فلايحرز انه من باب القرينة. ولا شك ان الخاص المنفصل إنما يقدم على العام لأنه أقوى الحجتين وقرينة عليه. ومع هذا الاحتمال لايكون الخاص المنفصل أقوى فى الظهور من العام.

قلت: الأصوب ان يحمل على التخصيص كالصورة السابقة لما تقدم، من ان العام لايدل علىٰ أكثر من ان المراد جدى، ولايدل فى نفسه علىٰ ان الحكم واقعى تابع للمصالح الواقعية الثابتة للاشياء بعناوينها الاولية. وإنما يكون العام ناسخاً للخاص إذا كانت دلالته علىٰ هذا النحو، والا فالعمومات الواردة فى الشريعة على الأغلب ليست كذلك. واما احتمال النسخ، فلايقلل من ظهور الخاص فى نفسه قطعاً، كما لايرفع حجيته فيما هو ظاهر فيه، فلايخرجه عن كونه صالحاً لتخصيص العام، فيقدم عليه، لأنه أقوى فى نفسه ظهوراً.

بل يمكن ان يقال: ان العام اللاحق للخاص لاينعقد له ظهور فى العموم الا بدوياً بالنسبة إلىٰ من لايعلم بسبق الخاص، لجواز ان يعتمد المتكلم فى بيان مراده علىٰ سبقه، فيكون المخصص السابق كالمخصص المتصل أو كالقرينة الحالية، فلايكون العام ظاهراً فى العموم حتىٰ يتوهم انه ظاهر فى ثبوت الحكم الواقعى.

❐ الصورتان الرابعة والخامسة

إذا كانا مجهولى التاريخ أو أحدهما فقط كان مجهولاً، فإنه يعلم الحال فيهما مما تقدم، فيحمل على التخصيص بلا كلام. ولا وجه لتوهم النسخ لاسيما بعد ان رجحنا التخصيص فى جميع الصور، وهذا واضح لايحتاج إلىٰ مزيد بيان.

الباب السادس

المطلق والمقيَّد

وفيه ست مسائل:

المسألة الاولى ـ معنى المطلق والمقيد

عرّفوا المطلق بأنه «ما دل علىٰ معنى شائع فى جنسه» ويقابله المقيد. وهذا التعريف قديم بحثوا عنه كثيراً واحصوا عليه عدة مؤاخذات يطول شرحها. ولا فائدة فى ذكرها مادام ان الغرض من مثل هذا التعريف هو تقريب المعنى الذى وضع له اللفظ، لأنه من التعاريف اللفظية.

والظاهر انه ليس للاصوليين اصطلاح خاص فى لفظى المطلق والمقيد، بل هما مستعملان بما لهما من المعنى فى اللغة، فان المطلق مأخوذ من الإطلاق وهو الإرسال والشيوع، ويقابله التقييد، تقابل الملكة وعدمها، والملكة التقييد والإطلاق عدمها، وقد تقدم [ص٥٧].

غاية الأمر ان إرسال كل شيء بحسبه وما يليق به. فاذا نسب الإطلاق والتقييد إلى اللفظ ـ كما هو المقصود فى المقام ـ فانما يراد ذلك بحسب ماله من دلالة على المعنى؛ فيكونان وصفين للفظ باعتبار المعنى.

ومن موارد إستعمال لفظ المطلق نستطيع ان نأخذ صورة تقريبية لمعناه. فمثلاً عندما نعرف العَلَم الشخصى والمعرف بلام العهد لايسميان مطلقين باعتبار معناهما، لأنه لا شيوع ولا إرسال فى شخص معين ـ لاينبغى ان نظن انه لايجوز ان يسمى العلم الشخصى مطلقاً، فإنه إذا قال الآمر: «أكرم محمداً» وعرفنا ان لمحمد أحوالاً مختلفة ولم يقيد الحكم بحال من الأحوال نستطيع ان نعرف ان لفظ محمد هنا أو هذا

الكلام بمجموعه يصح ان نصفه بالإطلاق بلحاظ الاحوال، وان لم يكن له شيوع باعتبار معناه الموضوع له. إذن للاعلام الشخصية والمعرف بلام العهد إطلاق فلايختص المطلق بما له معنى شايع فى جنسه كاسم الجنس ونحوه. وكذلك عندما نعرف ان العام لايسمى مطلقاً، فلاينبغى ان نظن انه لايجوز ان يسمى مطلقاً ابداً، لانا نعرف ان ذلك إنما هو بالنسبة إلىٰ أفراده اما بالنسبة إلىٰ أحوال أفراده غير المفردة فإنه لا مضايقة فى ان نسميه مطلقاً. إذن لا مانع من شمول تعريف المطلق المتقدم (وهو ما دل علىٰ معنى شايع فى جنسه) للعام باعتبار أحواله، لا باعتبار أفراده.

وعلىٰ هذا فمعنى المطلق هو شيوع اللفظ وسعته باعتبار ما له من المعنى وأحواله، ولكن لا علىٰ ان يكون ذلك الشيوع مستعملاً فيه اللفظ كالشيوع المستفاد من وقوع النكرة فى سياق النفى والا كان الكلام عاماً لا مطلقاً.

المسألة الثانية ـ الإطلاق والتقييد متلازمان

أشرنا إلى التقابل بين الإطلاق والتقييد من باب تقابل الملكة وعدمها، لأن الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه ان يقيد؛ فيتبع الإطلاق التقييد فى الامكان، أى انه إذا امكن التقييد فى الكلام وفى لسان الدليل امكن الإطلاق ولو امتنع استحال الإطلاق. بمعنى انه لايمكن فرض استكشاف الإطلاق وارادته من كلام المتكلم فى مورد لايصح التقييد. بل يكون مثل هذا الكلام لا مطلقاً ولا مقيداً، وان كان فى الواقع ان المتكلم لابد ان يريد أحدهما. وقد تقدم مثاله فى بحث التوصلى والتعبدى [ص٥٥]، اذ قلنا: ان امتناع تقييد الأمر بقصد الإمتثال يستلزم امتناع اطلاقه بالنسبة إلىٰ هذا القيد. وذكرنا هناك كيف يمكن استكشاف إرادة الإطلاق بإطلاق المقام لا بإطلاق الكلام الواحد.

المسألة الثالثة ـ الإطلاق فى الجمل

الإطلاق لايختص بالمفردات ـ كما يظهر من كلمات الاصوليين ـ اذ مثلوا للمطلق باسم الجنس وعلم الجنس والنكرة، بل يكون فى الجمل أيضاً كاطلاق صيغة إفعل الذى يقتضى استفادة الوجوب العينى والتعيينى والنفسى، فان الإطلاق فيها

إنما هو من نوع إطلاق الجملة. ومثله إطلاق الجملة الشرطية فى استفادة الانحصار فى الشرط.

ولكن محل البحث فى المسائل الآتية خصوص الألفاظ المفردة، ولعل عدم شمول البحث عندهم للجمل باعتبار ان ليس هناك ضابط كلى لمطلقاتها وان كان الاصح ان بحث مقدمات الحكمة يشملها. وقد بحث عن إطلاق بعض الجمل فى مناسباتها كاطلاق صيغة إفعل والجملة الشرطية ونحوها.

المسألة الرابع ـ هل الإطلاق بالوضع؟

لا شك فى ان الإطلاق فى الأعلام بالنسبة إلى الأحوال ـ كما تقدمت الاشارة إليه ـ ليس بالوضع، بل إنما يستفاد من مقدمات الحكمة.

وكذلك إطلاق الجمل وما شابهها ـ أيضاً ـ ليس بالوضع بل بمقدمات الحكمة. وهذا لا خلاف فيه.

وإنما الذى وقع فيه البحث هو ان الإطلاق فى أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدمات الحكمة؟ أى ان أسماء الأجناس هل هى موضوعة لمعانيها بما هى شايعة ومرسلة علىٰ وجه يكون الإرسال أى الإطلاق مأخوذاً فى المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء ﷺ ـ أو انها موضوعة لنفس المعانى بما هى والإطلاق يستفاد من دال آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة متوفرة فيه؟ وهذا القول الثانى أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء ﷺ فى حاشيته علىٰ معالم الاصول، وتبعه جميع من تأخر عنه إلىٰ يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون إستعمال اللفظ فى المقيد مجازاً، وعلى القول الثانى يكون حقيقة.

والحق ما ذهب إليه سلطان العلماء ﷺ، بل قيل ان نسبة القول الأول إلى المشهور مشكوك فيها. ولتوضيح هذا القول وتحقيقه ينبغى بيان امور ثلاثة تنفع فى

هذا الباب وفى غير هذا الباب[١]. وبها تكشف للطالب ما وقع للعلماء الأعلام من اختلاف فى التعبير بل فى الرأى والنظر. وهذه الامور التى ينبغى بيانها هى كما يلى:

❐ ١ـ إعتبارات الماهية:

المشهور ان للماهية ثلاثة اعتبارات، إذا قيست إلىٰ ما هو خارج عن ذاتها، كما إذا قيست الرقبة إلى الايمان عند الحكم عليها بحكم ما كوجوب العتق. وهى:

١ـ ان تعتبر الماهية مشروطة بذلك الأمر الخارج. وتسمى حينئذ «الماهية بشرط شيء» كما إذا كان يجب عتق الرقبة المؤمنة، أى بشرط كونها مؤمنة؛

٢ـ ان تعتبر مشروطة بعدمه. وتسمى «الماهية بشرط لا»[٢]، كما إذا كان القصر واجباً فى الصلاة على المسافر غير العاصى فى سفره، أى بشرط عدم كونه عاصياً لِلّه فى سفره. فاخذ عدم العصيان قيداً فى موضوع الحكم؛

٣ـ الا تعتبر مشروطة بوجوده ولا بعدمه. وتسمى «الماهية لا بشرط»، كوجوب الصلاة على الانسان باعتبار كونه حرا مثلاً، فان الحرية غير معتبرة لا بوجودهَا ولا بعدمها فى وجوب الصلاة، لأن الانسان بالنظر إلى الحرية فى وجوب الصلاة عليه غير مشروط بالحرية ولا بعدمها فهو لا بشرط القياس إليها.

ويسمى هذا الإعتبار الثالث «اللا بشرط القسمى» فى قبال «اللا بشرط المقسمى» الآتى ذكره. وإنما سمى قسمياً لأنه قسم فى مقابل القسمين الأوليين أى البشرط والبشرط لا. وهذا ظاهر لا بحث فيه.

ثم ان لهم اصطلاحين آخرين معروفين:

١ـ قولهم: «الماهية المهملة».

١- وقد اضطررنا الىٰ الخروج عن الطريقة التى رسمناها لأنفسنا فى هذا الكتاب فى الاختصار. ونعتقد ان الطالب المبتدىء الذى ينتهى الىٰ هنا يكون علىٰ استعداد كافٍ لفهم هذه الأبحاث. واضطررنا لهذا البحث باعتبار ما له من حاجة ماسّة فى فهم الطالب لكثير من الأبحاث التى قد ترد عليه فيما يأتى.

٢- وقد تقال «الماهية بشرط لا شيء» ويقصدون بذلك الماهية المجردة علىٰ وجه يكون كل ما يقارنها يعتبر زائداً عليها.

٢ـ قولهم: «الماهية لا بشرط مقسمي».

أفهذان اصطلاحان وتعبيران لمدول واحد، أو هما اصطلاحان مختلفان في المعنى؟

والذي يلجئنا إلىٰ هذا الاستفسار ما وقع من الارتباك في التعبير عند كثير من مشايخنا الأعلام: فقد يظهر من بعضهم انهما اصطلاحان لمعنى واحد، كما هو ظاهر «كفاية الاصول» تبعاً لبعض الفلاسفة الاجلاء. ولكن التحقيق لا يساعد علىٰ ذلك، بل هما اصطلاحان مختلفان. وهذا جوابنا على الاستفسار.

وتوضيح ذلك: انه من المتسالم عليه الذي لا اختلاف فيه ولا اشتباه أمران:

الأول ـ ان المقصود من «الماهية المهملة»: الماهية من حيث هي، أي نفس الماهية بما هي مع قطع النظر عن جميع ما عداها، فيقتصر النظر علىٰ ذاتها وذاتياتها.

الثاني ـ ان المقصود من الماهية «لا بشرط مقسمي»: الماهية المأخوذة لابشرط التي تكون مقسما للإعتبارات الثلاثة المتقدمة، وهي ـ أي الإعتبارات الثلاث ـ الماهية بشرط شيء، ولا بشرط قسمي. ومن هنا سمي «مقسما».

وإذا ظهر ذلك فلايصح ان يدعى ان الماهية بما هي تكون بنفسها مقسما للاعتبارات الثلاثة. وذلك لأن الماهية لاتخلو من حالتين. وهذا ان ينظر إليها بما هي هي غير مقيسة إلىٰ ما هو خارج عن ذاتها، وان ينظر إليها مقيسة إلىٰ ما هو خارج عن ذاتها، ولا ثالث لهما.

وفي الحالة الاولى تسمى «الماهية المهملة» كما هو مسلم. وفي الثانية لايخلو حالها من أحد الإعتبارات الثلاثة. وعلىٰ هذا فالملاحظة الاولى مباينة لجميع الإعتبارات الثلاثة وتكون قسيمة لها، فكيف يصح ان تكون مقسما لها ولايصح ان يكون الشيء مقسما لإعتبارات نقيضه، لأن الماهية من حيث هي كما اتضح معناها ملاحظتها غير مقيسة إلى الغير والإعتبارات الثلاثة ملاحظتها مقيسة إلى الغير.

علىٰ ان اعتبار الماهية غير مقيسة ذهني له وجود مستقل في الذهن، فكيف يكون مقسما لوجودات ذهنية أُخرى مستقلة، والمقسم يجب ان يكون موجوداً بوجود أقسامه، ولا يعقل ان يكون له وجود في مقابل وجودات الأقسام، والا كان

قسماً لها لا مقسماً.

وعليه، فنحن نسلم ان الماهية المهلمة معناها إعتبارها «لا بشرط»، ولكن ليس هو المصطلح عليه باللابشرط المقسمى فان لهم فى «لا بشرط» ـ علىٰ هذا ـ ثلاثة اصطلاحات:

١ـ لا بشرط أيّ شيء خارج عن الماهية وذاتياتها، وهى الماهية بما هى هى التى يقتصر فيها النظر علىٰ ذاتها وذاتياتها، وهى الماهية المهملة؛

٢ـ لا بشرط مقسمى، وهو الماهية التى تكون مقسما للاعتبارات الثلاثة أى الماهية المقيسة إلىٰ ما هو خارج عن ذاتها؛ والمقصود بلا بشرط هنا لا بشرط شيء من الإعتبارات الثلاثة، أى لا بشرط اعتبار البشرط شيء واعتبار البشرط لا واعتبار اللابشرط، لا ان المراد بلا بشرط هنا، لا بشرط مطلقاً من كل قيد وحيثية. وليس هذا اعتباراً ذهنياً فى قبال هذه الإعتبارات، بل ليس له وجود فى عالم الذهن الا بوجود واحد من هذه الإعتبارات ولا تعين له مستقل غير تعيناتها، والا لما كان مقسما.

٣ـ لا بشرط قسمى، وهو الإعتبار الثالث من اعتبارات الماهية المقيسة إلىٰ ما هو خارج عن ذاتها.

فاتضح ان «الماهية المهملة»، شيء و«اللابشرط المقسمى»، شيء آخر. كما اتضح أيضاً ان الثانى لا معنى لأن يجعل من اعتبارات الماهية علىٰ وجه يثبت حكم للماهية باعتباره، أو يوضع له لفظ بحسبه.

❑ ٢ـ إعتبارات الماهية عند الحكم عليها:

واعلم أن الماهية إذا حكم عليها فاما ان يحكم بذاتياتها، واما ان يحكم عليها بأمر خارج عنها. ولا ثالث لهما.

وعلىٰ (الأول)، فهو علىٰ صورتين:

١ـ ان يكون الحكم بالحمل الأولى، وذلك فى الحدود التامة خاصة.

٢ـ ان يكون بالحمل الشايع، وذلك عند الحكم عليها ببعض ذاتياتها كالجنس وحده أو الفصل وحده. وعلىٰ كلا الصورتين فان النظر إلى الماهية مقصور علىٰ

ذاتياتها غير متجاوز فيه إلىٰ ما هو خارج عنها. وهذا لا كلام فيه.

وعلىٰ (الثاني)، فإنه لابد من ملاحظتها مقيسة إلىٰ ما هو خارج عنها فتخرج بذلك عن مقام ذاتها وحدها من حيث هي، أى عن تقررها الذاتى الذى لاينظر فيه الا إلىٰ ذاتها وذاتياتها. وهذا واضح لأن قطع النظر عن كل ما عداها لايجتمع مع الحكم عليها بأمر خارج عن ذاتها، لانهما متناقضان.

وعليه لو حكم عليها بأمر خارج عنها وقد لوحظت مقيسة إلىٰ هذا الغير، فلا بد ان تكون معتبرة باحد الإعتبارات الثلاثة المتقدمة، اذ يستحيل ان يخلو الواقع من أحدها ـ كما تقدم ـ ولا معنى لإعتبارها باللابشرط المقسمى، لما تقدم انه ليس هو تعيناً مستقلاً فى قبال تلك التعينات، بل هو مقسم لها.

ثم ان هذا الغير ـ أى الأمر الخارج عن ذاتها ـ الذى لوحظت الماهية مقيسة إليه لايخلو اما ان يكون نفس المحمول أو شيئًا آخر، فان كان هو المحمول فيتعين ان تؤخذ الماهية بالقياس إليه لا بشرط قسمي، لعدم صحة الإعتبارين الآخرين:

اما أخذها بشرط شيء، أى بشرط المحمول، فلايصح ذلك دائماً لأنه يلزم ان تكون القضية ضرورية دائماً لاستحالة انفكاك المحمول عن الموضوع بشرط المحمول. علىٰ ان أخذ المحمول فى الموضوع يلزم منه حمل الشيء علىٰ نفسه وتقدمه علىٰ نفسه، وهو مستحيل الا إذا كان هناك تغاير بحسب الإعتبار كحمل الحيوان الناطق على الانسان فانهما متغايران باعتبار الإجمال والتفصيل.

واما أخذها بشرط لا، أى بشرط عدم المحمول، فلايصح لأنه يلزم التناقض، فان الانسان بشرط عدم الكتابة يستحيل حمل الكتابة عليه.

وان كان هذا الغير الخارج هو غير المحمول، فيجوز ان تكون الماهية حينئذ مأخوذة بالقياس إليه بشرط شيء كجواز تقليد المجتهد بشرط العدالة، أو بشرط لا، كوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة بشرط عدم وجود الامام، أو لا بشرط، كجواز السلام على المؤمن مطلقاً بالقياس إلى العدالة مثلا، أى لا بشرط وجودها ولا بشرط عدمها. كما يجوز ان تكون مهملة غير مقيسة إلىٰ شيء غير محمولها.

ولكن قد يستشكل فى كل ذلك بأن هذه الإعتبارات الثلاثة اعتبارات

ذهنية، لا موطن لها الا الذهن، فلو تقيدت الماهية باحدها عندما تؤخذ موضوعاً للحكم، للزم ان تكون جميع القضايا ذهنية عدا حمل الذاتيات التى قد اعتبرت فيها الماهية من حيث هى، ولبطلت القضايا الخارجية، والحقيقة، مع انها عمدة القضايا، بل لاستحال فى التكاليف الإمتثال، لأن ما هو موطنه الذهن يمتنع ايجاده فى الخارج.

وهذا الاشكال وجيه لو كان الحكم على الموضوع بما هو معتبر باحد الإعتبارات الثلاثة علىٰ وجه يكون الإعتبار قيداً فى الموضوع أو نفسه هو الموضوع. ولكن ليس الأمر كذلك، فان الموضوع فى كل تلك القضايا هو ذات الماهية المعتبرة ولكن لا بقيد الإعتبار، بمعنى ان الموضوع فى بشرط شيء الماهية المقترنة بذلك الشيء، لا المقترنة بلحاظه واعتباره، وفى بشرط لا الماهية المقترنة بعدمه لا بلحاظ عدمه، وفى لا بشرط الماهية غير الملاحظة معها الشيء ولا عدمه، لا الملاحظة بعدم لحاظ الشيء وعدمه، والا لكانت الماهية معتبرة فى الجميع بشرط شيء فقط أى بشرط اللحاظ والإعتبار.

نعم هذه الإعتبارات هى المصححة لموضوعية الموضوع على الوجه اللازم الذى يقتضيه واقع الحكم، لا انها مأخوذة قيداً فيه حتىٰ تكون جميع القضايا ذهنية. ولو كان الأمر كذلك لكان الحكم بالذاتيات أيضاً قضية ذهنية لأن اعتبار الماهية من حيث هى أيضاً اعتبار ذهنى.

ومما يقرب ما قلناه من كون الإعتبار مصحّحاً لموضوعية الموضوع لا مأخوذاً فيه مع انه لابد منه عند الحكم بشيء، ان كل موضوع ومحمول لابد من تصوره فى مقام الحمل والا لاستحال الحمل، ولكن هذه اللابدية لاتجعل التصور قيداً للموضوع أو المحمول، وإنما التصور هو المصحح للحمل وبدونه لايمكن الحمل.

وكذلك عند إستعمال اللفظ فى معناه، لابد من تصور اللفظ والمعنى ولكن التصور ليس قيداً للفظ، ولا للمعنى، فليس اللفظ دالاً بما هو متصور فى الذهن وان كانت دلالته فى ظرف التصور، ولا المعنى مدلولاً بما هو متصور، وان كان مدلوليته فى ظرف تصوره. ويستحيل ان يكون التصور قيداً للفظ أو المعنى، ومع ذلك لايصح الإستعمال بدونه، فالتصور مقوم للاستعمال لا للمستعمل فيه ولا للفظ. وكذلك هو

مقوم للحمل و مصحح له، لا للمحمول، ولا للمحمول عليه.

وعلىٰ هذا، يتضح ما نحن بصدد بيانه، وهو انه إذا أردنا ان نضع اللفظ للمعنى لايعقل ان نقصر اللحاظ علىٰ ذات المعنى بما هو هو مع قطع النظر عن كل ما عداه، لأن الوضع من المحمولات الواردة عليه، فلا بد ان يلاحظ المعنى حينئذ مقيسا إلىٰ ما هو خارج عن ذاته، فقد يؤخذ بشرط شيىء وقد يؤخذ بشرط لا وقد يؤخذ لا بشرط. ولايلزم ان يكون الموضوع له هو المعنى بما له من الإعتبار الذهني، بل الموضوع له نفس المعتبر وذاته لا بما هو معتبر، والإعتبار مصحح للوضع.

❑ ٣ـ الأقوال في المسألة:

قلنا فيما سبق: ان المعروف عن قدماء الاصحاب انهم يقولون بأن أسماء الأجناس موضوعة للمعاني المطلقة، علىٰ وجه يكون الإطلاق قيداً للموضوع له، فلذلك ذهبوا إلىٰ ان استعماله في المقيد مجاز، وقد صور هذا القول علىٰ نحوين:

الأول ـ ان الموضوع له المعنى بشرط الإطلاق علىٰ وجه يكون اعتباره من باب اعتباره بشرط شيء.

الثاني ـ ان الموضوع له المعنى المطلق أي المعتبر لا بشرط.

وقد أورد علىٰ هذا القول بتصويريه ـ كما تقدم ـ بأنه يلزم علىٰ كلا التصويرين ان يكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، فتكون جميع القضايا ذهنية، فلو جعل اللفظ بما له من معناه موضوعاً في القضية الخارجية أو الحقيقة وجب تجريده عن هذا القيد الذهني، فيكون مجازاً دائماً في القضايا المتعارفة. وهذا يكذبه الواقع.

ولكن نحن قلنا: ان هذا الايراد إنما يتوجه إذا جعل الإعتبار قيداً في الموضوع له. اما لو جعل الإعتبار مصححا للوضع فلايلزم هذا الايراد كما سبق.

هذا قول القدماء، واما المتأخرون ابتداءاً من سلطان العلماء قدس سره فإنهم جميعاً اتفقوا علىٰ ان الموضوع له ذات المعنى لا المعنى المطلق حتىٰ لايكون إستعمال اللفظ في المقيد مجازاً. وهذا القول بهذا المقدار من البيان واضح. ولكن العلماء من أساتذتنا اختلفوا في تأدية هذا المعنى بالعبارات الفنية مما أوجب الارتباك على الباحث واغلاق طريق البحث في المسألة. لذلك التجأنا إلىٰ تقديم المقدمتين السابقتين

لتوضيح هذه الاصطلاحات والتعبيرات الفنية التى وقعت فى عباراتهم. واختلفوا فيها علىٰ أقوال:

١ـ منهم من قال: ان الموضوع له هو الماهية المهملة المبهمة أى الماهية من حيث هى؛

٢ـ ومنهم من قال: ان الموضوع له الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمى؛

٣ـ ومنهم من جعل التعبير الأول نفس التعبير الثانى؛

٤ـ ومنهم من قال: ان الموضوع له ذات المعنى لا الماهية المهملة ولا الماهية المعتبرة باللابشرط المقسمى، ولكنه ملاحظ حين الوضع باعتبار «اللابشرط القسمى» علىٰ ان يكون هذا الإعتبار مصححاً للموضوع لا قيداً للموضوع له. وعليه يكون هذا القول نفس قول القدماء على التصوير الثانى الا انه لايلزم منه ان يكون إستعمال اللفظ فى المقيد مجازا. ولكن المنسوب إلى القدماء انهم يقولون: بأنه مجاز فى المقيد فينحصر قولهم فى التصوير الأول علىٰ تقدير صحة النسبة اليهم.

ويتضح حال هذه التعبيرات أو الأقوال من المقدمتين السابقتين فإنه يعرف منهما:

(أولاً) ان الماهية بما هى هى غير الماهية باعتبار اللابشرط المقسمى، لأن النظر فيها على الأول مقصور علىٰ ذاتها وذاتياتها، بخلافه على الثانى اذ تلاحظ مقيسة إلى الغير. وبهذا يظهر بطلان القول الثالث؛

(ثانياً) ان الوضع حكم من الأحكام، وهو محمول على الماهية خارج عن ذاتها وذاتياتها، فلايعقل ان يلاحظ الموضوع له بنحو الماهية بما هى هى، لأنه لاتجتمع ملاحظتها مقيسة إلى الغير وملاحظتها مقصورة علىٰ ذاتها وذاتياتها. وبهذا يظهر بطلان القول الأول؛

(ثالثاً) ان اللابشرط المقسمى ليس اعتباراً مستقلاً فى قبال الإعتبارات الثلاثة، لأن المفروض انه مقسم لها، ولا تحقق للمقسم الا بتحقق أحد أنواع كما تقدم، فكيف يتصور ان يحكم باعتبار اللابشرط المقسمى بل لا معنى لهذا علىٰ ما تقدم توضيحه. وبهذا يظهر بطلان القول الثانى.

فتعين القول الرابع، وهو ان الموضوع له ذات المعنى ولكنه حين الوضع يلاحظ المعنى بنحو اللابشرط القسمى. وهو يطابق القول المنسوب إلى القدماء على التصوير الثانى كما اشرنا إليه، فلا اختلاف، ويقع التصالح بين القدماء والمتأخرين إذا لم يثبت عن القدماء انهم يقولون انه مجاز فى المقيد، وهو مشكوك فيه.

بيان هذا القول الرابع: ان ذات المعنى لما أراد الواضع ان يحكم عليه بوضع لفظ له، فمعناه انه قد لاحظه مقيسا إلى الغير، فهو فى هذا الحال لايخرج عن كونه معتبرا باحد الإعتبارات الثلاثة للماهية. واذ يراد تسرية الوضع لذات المعنى بجميع اطواره وحالاته وقيوده لابد ان يعتبر علىٰ نحو اللابشرط القسمى. ولا منافاة بين كون الموضوع له ذات المعنى، وبين كون ذات المعنى ملحوظا فى مرحلة الوضع بنحو اللابشرط القسمى لأن هذا اللحاظ والإعتبار الذهنى ـ كما تقدم ـ صرف طريق إلى الحكم علىٰ ذات المعنى وهو المصحح للموضوع له. وحين الإستعمال فى ذات المعنى لايجب ان يكون المعنى ملحوظا بنحو اللابشرط القسمى، بل يجوز ان يعتبر بأى اعتبار كان مادام الموضوع له ذات المعنى فيجوز فى مرحلة الإستعمال ان يقصر النظر علىٰ نفسه ويلحظه بما هو هو، ويجوز ان يلحظه مقيسا إلى الغير فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة. وملاحظة ذات المعنى بنحو اللابشرط القسمى حين الوضع تصحيحا له لاتوجب ان تكون قيداً للموضوع له.

وعليه، فلايكون الموضوع له موجوداً ذهنياً، إذا كان له اعتبار اللابشرط القسمى حين الوضع، لأنه ليس الموضوع له هو المعتبر بما هو معتبر، بل ذات المعتبر، كما ان استعماله فى المقيد لايكون مجازاً لما تقدم انه يجوز ان يلحظ ذات المعنى حين الإستعمال مقيسا إلى الغير، فيعتبر باحد الإعتبارات الثلاثة التى منها اعتباره بشرط شيء وهو المقيد.

المسألة الخامسة ـ مقدمات الحكمة

لما ثبت ان الألفاظ موضوعة لذات المعانى، لا للمعانى بما هى مطلقة، فلا بد فى اثبات ان المقصود من اللفظ لتسرية الحكم إلىٰ تمام الأفراد والمصاديق من قرينة خاصة، أو قرينة عامة تجعل الكلام فى نفسه ظاهراً فى إرادة الإطلاق.

وهذه القرينة العامة إنما تحصل إذا توفرت جملة مقدمات تسمى «مقدمات الحكمة». والمعروف انها ثلاث:

الاولى ـ إمكان الإطلاق والتقييد بأن يكون متعلق الحكم أو موضوعه قبل فرض تعلق الحكم به قابلا للانقسام، فلو لم يكن قابلا للقسمة الا بعد فرض تعلق الحكم به كما في باب قصد القربة، فإنه يستحيل فيه التقييد، فيستحيل فيه الإطلاق، كما تقدم في بحث التعبدي والتوصلي. وهذا واضح؛

الثانية ـ عدم نصب قرينة على التقييد لا متصلة، ولا منفصلة، لأنه مع القرينة المتصلة لاينعقد ظهور للكلام الا في المقيد، ومع المنفصلة ينعقد للكلام ظهور في الإطلاق، ولكنه يسقط عن الحجية لقيام القرينة المقدمة عليه والحاكمة، فيكون ظهوره ظهورا بدويا، كما قلنا في تخصيص العموم بالخاص المنفصل، ولاتكون للمطلق الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم، بل الدلالة التصديقية إنما هي علىٰ إرادة التقييد واقعاً؛

الثالثة ـ ان يكون المتكلم في مقام البيان، فإنه لو لم يكن في هذا المقام بأن كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام الإهمال اما رأساً أو لأنه في صدد بيان آخر، فيكون في مقام الإهمال من جهة مورد الإطلاق ـ وسيأتي مثاله ـ فإنه في كل ذلك لاينعقد للكلام ظهور في الإطلاق:

اما في مقام التشريع بأن كان في مقام بيان الحكم لا للعمل به فعلا بل لمجرد تشريعه، فيجوز الا يبين تمام مراده، مع ان الحكم في الواقع مقيد بقيد لم يذكره في بيانه انتظارا لمجيء وقت العمل فلايحرز ان المتكلم في صدد بيان جميع مراده. وكذلك إذا كان المتكلم في مقام الإهمال رأسا، فإنه لاينعقد معه ظهور في الإطلاق، كما لاينعقد للكلام ظهور في أي مرام. ومثله ما إذا كان في صدد حكم آخر مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾[1] الوارد في مقام بيان حل صيد الكلاب المعلمة من جهة كونه ميتة، وليس هو في مقام بيان مواضع الامساك انها تتنجس فيجب تطهيرها أم

١- المائدة /٤

لا، فلم يكن هو فى مقام بيان هذه الجهة، فلاينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق من هذه الجهة.

ولو شك فى ان المتكلم فى مقام البيان أو الإهمال، فان الأصل العقلائى يقتضى بأن يكون فى مقام البيان، فان العقلاء كما يحملون المتكلم علىٰ انه ملتفت غير غافل وجاد غير هازل عند الشك فى ذلك، كذلك يحملونه علىٰ انه فى مقام البيان والتفهيم، لا فى مقام الإهمال والايهام.

وإذا تمت هذه المقدمات الثلاث فان الكلام المجرد عن القيد يكون ظاهراً فى الإطلاق، وكاشفاً عن ان المتكلم لايريد المقيد، والا لو كان قد أراده واقعاً، لكان عليه البيان، والمفروض انه حكيم ملتفت جاد غير هازل، وهو فى مقام البيان، ولا مانع من التقييد حسب الفرض، وإذا لم يبين ولم يقيد كلامه فيعلم انه أراد الإطلاق والا لكان مخلاً بغرضه.

فاتضح من ذلك ان كل كلام صالح للتقييد ولم يقيده المتكلم مع كونه حكيما ملتفتاً جادا وفى مقام البيان والتفهيم، فإنه يكون ظاهراً فى الإطلاق ويكون حجة على المتكلم والسامع.

تنبيهان

□ التنبيه الأول ـ القدر متيقن فى مقام التخاطب:

ان الشيخ المحقق صاحب الكفاية ﴿قدس سره﴾ اضاف إلىٰ مقدمات الحكمة مقدمة اُخرى غير ما تقدم، وهى الا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب والمحاورة، وان كان لايضر وجود القدر المتيقن خارجا فى التمسك بالإطلاق. ومرجع ذلك إلىٰ ان وجود القدر المتيقن فى مقام المحاورة يكون بمنزلة القرينة اللفظية على التقييد، فلاينعقد للفظ ظهور فى الإطلاق مع فرض وجوده.

ولتوضيح البحث نقول: ان كون المتكلم فى مقام البيان يتصور علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع حكمه، بأن يكون غرض المتكلم يتوقف علىٰ ان يبين للمخاطب ويفهمه ما هو تمام الموضوع وان ما ذكره هو

تمام موضوعه لا غيره؛

۲ـ ان يكون المتكلم فى صدد بيان تمام موضوع الحكم واقعاً، ولو لم يفهم المخاطب انه تمام الموضوع، فليس له غرض الا بيان ذات موضوع الحكم بتمامه حتىٰ يحصل من المكلف الإمتثال وان لم يفهم المكلف تفصيل الموضوع بحدوده.

فان كان المتكلم فى مقام البيان على النحو الأول، فلا شك فى ان وجود القدر المتيقن فى مقام المحاورة لايضر فى ظهور المطلق فى اطلاقه فيجوز التمسك بالإطلاق، لأنه لو كان القدر المتيقن المفروض هو تمام الموضوع لوجب بيانه، وترك البيان اتكالا علىٰ وجود القدر المتيقن اخلال بالغرض لأنه لايكون مجرد ذلك بياناً لكونه تمام الموضوع.

وان كان المتكلم فى مقام البيان علىٰ نحو الثانى، فإنه يجوز ان يكتفى بوجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب لبيان تمام موضوعه واقعاً، مادام انه ليس له غرض الا ان يفهم المخاطب ذات الموضوع بتمامه لا بوصف التمام، أى أن يفهم ما هو تمام الموضوع بالحمل الشائع. وبذلك يحصل التبليغ للمكلف ويمتثل فى الموضوع الواقعى، لأنه هو المفهوم عنده فى مقام المحاورة ولايجب فى مقام الإمتثال ان يفهم ان الذى فعله هو تمام الموضوع أو الموضوع أعم منه ومن غيره.

(مثلاً): لو قال المولى «اشتر اللحم»، وكان القدر المتيقن فى مقام المحاورة هو لحم الغنم، وكان هو تمام موضوعه واقعاً، فان وجود هذا القدر المتيقن كافٍ لانبعاث المكلف وشرائه للحم الغنم، فيحصل موضوع حكم المولى، فلو ان المولى ليس له غرض أكثر من تحقيق موضوع حكمه، فيجوز له الاعتماد على القدر المتيقن لتحقيق غرضه ولبيانه، ولايحتاج إلىٰ ان يبين انه تمام الموضوع اما لو كان غرضه أكثر من ذلك بأن كان غرضه ان يفهم المكلف تحديد الموضوع بتمامه، فلا يجوز له الاعتماد على القدر المتيقن و الا لكان مخلاً بغرضه، فإذا لم يبين واطلق الكلام، استكشف ان تمام موضوعه هو المطلق الشامل للقدر المتيقن وغيره.

إذا عرفت هذا التقدير فينبغى ان نبحث عما ينبغى للآمر ان يكون بصدد بيانه، هل انه على النحو الأول أو الثانى؟

والذى يظهر من الشيخ صاحب الكفاية ﷺ انه لاينبغى من الآمر أكثر من النحو الثانى، نظراً إلىٰ انه إذا كان بصدد بيان موضوع حكمه حقيقة كفاه ذلك لتحصيل مطلوبه وهو الإمتثال. ولايجب عليه مع ذلك بيان انه تمام الموضوع.

نعم إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاورة وكان تمام الموضوع هو المطلق فقد يظن المكلف ان القدر المتيقن هو تمام الموضوع وان المولى اطلق كلامه اعتمادا علىٰ وجوده، فان المولى دفعا لهذا الوهم يجب عليه ان يبين ان المطلق هو تمام موضوعه، والا كان مخلاً بغرضه.

ومن هذا ينتج انه إذا كان هناك قدر متيقن فى مقام المحاورة واطلق المولى ولم يبين انه تمام الموضوع، فإنه يعرف منه ان موضوعه هو القدر المتيقن.

هذا خلاصة ما ذهب إليه فى الكفاية مع تحقيقه وتوضيحه. ولكن شيخنا النائينى ﷺ علىٰ ما يظهر من التقريرات لم يرتضه، والأقرب إلى الصحة ما فى الكفاية. ولانطيل بذكر هذه المناقشة والجواب عنها.

□ التنبية الثانى ـ الإنصراف:

اشتهر ان إنصراف الذهن من اللفظ إلىٰ بعض مصاديق معناه أو بعض أصنافه يمنع من التمسك بالإطلاق، وان تمت مقدمات الحكمة، مثل إنصراف المسح فى آيتى التيمم والوضوء إلى المسح باليد وبباطنها خاصة.

والحق ان يقال: ان إنصراف الذهن ان كان ناشئا من ظهور اللفظ فى المقيد بمعنى ان نفس اللفظ ينصرف منه المقيد لكثرة استعماله فيه وشيوع ارادته منه ـ فلا شك فى انه حينئذ لا مجال للتمسك بالإطلاق، لأن هذا الظهور يجعل اللفظ بمنزلة المقيد بالتقييد اللفظى، ومعه لاينعقد للكلام ظهور فى الإطلاق حتىٰ يتمسك بأصالة الإطلاق التى هى مرجعها فى الحقيقة إلىٰ أصالة الظهور.

واما إذا كان الإنصراف غير ناشىء من اللفظ، بل كان من سبب خارجى، كغلبة وجود الفرد المنصرف إليه أو تعارف الممارسة الخارجية له، فيكون مألوفا قريبا إلى الذهن من دون ان يكون للفظ تأثير فى هذا الإنصراف، كانصراف الذهن من لفظ الماء فى العراق ـ مثلاً ـ إلىٰ ماء دجلة أو الفرات فالحق انه لا أثر لهذا

الإنصراف فى ظهور اللفظ فى اطلاقه فلايمنع من التمسك بأصالة الإطلاق، لأن هذا الإنصراف قد يجتمع مع القطع بعدم إرادة المقيد بخصوصه من اللفظ. ولذا يسمى هذا الإنصراف باسم «الإنصراف البدوى» لزواله عند التأمل ومراجعة الذهن.

وهذا كله واضح لا ريب فيه. وإنما الشأن فى تشخيص الإنصراف انه من أى النحوين، فقد يصعب التميز أحيانا بينهما للاختلاط على الانسان فى منشأ هذا الإنصراف. وما اسهل دعوى الإنصراف علىٰ لسان غير المتثبت، وقد لايسهل اقامة الدليل علىٰ انه من أى نوع.

فعلى الفقيه ان يتثبت فى مواضع دعوى الإنصراف، وهو يحتاج إلىٰ ذوق عال وسليقة مستقيمة. وقلما تخلو آية كريمة أو حديث شريف فى مسألة فقهية عن انصرافات تدعى. وهنا تظهر قيمة التضلع باللغة وفقهها وآدابها. وهو باب يكثر الابتلاء به وله الاثر الكبير فى استنباط الأحكام من ادلتها.

الا ترى ان المسح فى الآيتين ينصرف إلى المسح باليد، وكون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ لا شك فيه، وينصرف أيضاً إلى المسح بخصوص باطن اليد. ولكن قد يشك فى كون هذا الإنصراف مستندا إلى اللفظ، فإنه غير بعيد انه ناشىء من تعارف المسح بباطن اليد لسهولته، ولأنه مقتضى طبع الانسان فى مسحه وليس له علاقة باللفظ. ولذا ان جملة من الفقهاء افتوا بجواز المسح بظهر اليد عند تعذر المسح بباطنها تمسكاً بإطلاق الآية، ولا معنى للتمسك بالإطلاق لو كان للفظ ظهور فى المقيد. واما عدم تجويزهم للمسح بظاهر اليد عند الاختيار فلعله للاحتياط، اذ ان المسح بالباطن هو القدر المتيقن، والمفروض حصول الشك فى كون هذا الإنصراف بدوياً فلايطمأن كل الاطمئنان بالتمسك بالإطلاق عند الاختيار، وطريق النجاة هو الاحتياط بالمسح بالباطن.

المسألة السادسة ـ المطلق والمقيد المتنافيان

معنى التنافى بين المطلق والمقيد: ان التكليف فى المطلق لايجتمع والتكليف فى المقيد مع فرض المحافظة علىٰ ظهورهما معا، أى انهما يتكاذبان فى ظهورهما. مثل قول الطبيب مثلاً: اشرب لبنا، ثم يقول: اشرب لبنا حلوا، وظاهر الثانى تعيين شرب

الحلو منه. وظاهر الأول جواز شرب غير الحلو حسب اطلاقه.

وإنما يتحقق التنافى بين المطلق والمقيد إذا كان التكليف فيهما واحداً كالمثال المتقدم، فلا يتنافيان لو كان التكليف فى أحدهما معلقاً علىٰ شىء وفى الآخر معلقاً علىٰ شىء آخر، كما إذا قال الطبيب فى المثال: إذا اكلت فاشرب لبنا، وعند الاستيقاظ من النوم اشرب لبنا حلوا. وكذلك لايتنافيان لو كان التكليف فى المطلق الزاميا، وفى المقيد علىٰ نحو الاستحباب ففى المثال لو وجب أصل شرب اللبن، فإنه لاينافيه رجحان الحلو منه باعتباره أحد أفراد الواجب. وكذا لايتنافيان لو فهم من التكليف فى المقيد انه تكليف فى وجود ثان غير المطلوب من التكليف الأول، كما إذا فهم فى المقيد فى المثال طلب شرب اللبن الحلو ثانياً بعد شرب لبن ما.

إذا فهمت ما سقناه لك من معنى التنافى، فنقول: لو ورد فى لسان الشارع مطلق ومقيد متنافيان سواء تقدم أو تأخر، وسواء كان مجىء المتأخر بعد وقت العمل بالمتقدم أو قبله، فإنه لابد من الجمع بينهما اما بالتصرف فى ظهور المطلق فيحمل على المقيد، أو بالتصرف فى المقيد علىٰ وجه لاينافى الإطلاق، فيبقى ظهور المطلق علىٰ حاله.

وينبغى البحث هنا فى انه أى التصرفين أولى بالأخذ، فنقول: هذا يختلف باختلاف الصور فيهما، فان المطلق والمقيد اما ان يكونا مختلفين فى الاثبات أو النفى، واما ان يكونا متفقين.

الأول ـ ان يكونا مختلفين، فلا شك حينئذ فى حمل المطلق على المقيد، لأن المقيد يكون قرينة على المطلق، فاذا قال: اشرب اللبن، ثم قال: لاتشرب اللبن الحامض، فإنه يفهم منه ان المطلوب هو شرب اللبن الحلو. وهذا لايفرق فيه بين ان يكون إطلاق المطلق بدلياً، نحو قوله: اعتق رقبة، وبين ان يكون شمولياً مثل قوله: فى الغنم زكاة، المقيد بقوله: ليس فى الغنم المعلوفة زكاة.

الثانى ـ ان يكونا متفقين، وله مقامان: المقام الأول ان يكون الإطلاق بدليا، والمقام الثانى ان يكون شموليا.

فان كان الإطلاق بدليا، فان الأمر فيه يدور بين التصرف فى ظاهر المطلق

بحمله على المقيد، وبين التصرف فى ظاهر المقيد، والمعروف ان التصرف الأول هو الأولى، لأنه لو كانا مثبتين مثل قوله: اعتق رقبة مؤمنة فان المقيد ظاهر فى ان الأمر فيه للوجوب التعييني، فالتصرف فيه اما بحمله على الاستحباب، أى ان الأمر بعتق الرقبة المؤمنة بخصوصها باعتبار انها افضل الأفراد، أو بحمله على الوجوب التخييرى، أى ان الأمر يعتق الرقبة المؤمنة باعتبار انها أحد أفراد الواجب، لا لخصوصية فيها حتىٰ خصوصية الافضلية.

وهذان التصرفان وان كانا ممكنين، لكن ظهور المقيد فى الوجوب التعييني مقدم علىٰ ظهور المطلق فى اطلاقه، لأن المقيد صالح لأن يكون قرينة للمطلق، ولعل المتكلم اعتمد عليه فى بيان مرامه، ولو فى وقت آخر لاسيما مع احتمال ان المطلق الوارد كان محفوفا بقرينة متصلة غابت عنا، فيكون المقيد كاشفاً عنها.

وان كان الإطلاق شموليا، مثل قوله: فى الغنم زكاة، وقوله: فى الغنم السائمة زكاة، فلاتتحقق المنافاة بينهما حتىٰ يجب التصرف فى أحدهما لأن وجوب الزكاة فى الغنم السائمة بمقتضى الجملة الثانية لاينافى وجوب الزكاة فى غير السائمة، الا على القول بدلالة التوصيف على المفهوم وقد عرفت انه لا مفهوم للوصف. وعليه فلا منافاة بين الجملتين لنرفع بها عن إطلاق المطلق.

الباب السابع

المُجمل والمُبين

وفيه مسائل:

١ـ معنى المجمل والمبين

عرّفوا المجمل اصطلاحاً: «بأنه ما لم تتضح دلالته»، ويقابله المبين. وقد ناقشوا هذا التعريف بوجوه لا طائل فى ذكرها والمقصود من المجمل ـ علىٰ كل حال ـ ما جهل فيه مراد المتكلم ومقصوده إذا كان لفظاً وما جهل فيه مراد الفاعل ومقصوده إذا كان فعلا ومرجع ذلك إلىٰ ان المجمل هو اللفظ أو الفعل الذى لا ظاهر له. وعليه يكون المبين ما كان له ظاهر يدل علىٰ مقصود قائله أو فاعله علىٰ وجه الظن أو اليقين. فالمبين يشمل الظاهر والنص معا.

ومن هذا البيان نعرف ان المجمل يشمل اللفظ والفعل اصطلاحاً، وان قيل ان المجمل اصطلاحاً مختص بالالفاظ، ومن باب التسامح يطلق على الفعل. ومعنى كون الفعل مجملاً ان يجهل وجه وقوعه، كما لو توضأ الامام ـ مثلاً ـ بحضور واحد منه أو يحتمل انه يتقيه، فيحتمل ان وضوءه وقع علىٰ وجه التقية، فلا يستكشف مشروعية الوضوء على الكيفية التى وقع عليها، ويحتمل انه وقع علىٰ وجه الإمتثال للأمر الواقعى فيستكشف منه مشروعيته. ومثل ما إذا عل الامام شيئًا فى الصلاة كجلسة الاستراحة ـ مثلاً ـ فلا يدرى ان فعله كان علىٰ وجه الوجوب أو الاستحباب، فمن هذه الناحية يكون مجملاً، وان كان من ناحية دلالته علىٰ جواز الفعل فى مقابل الحرمة يكون مبيناً.

واما اللفظ، فاجماله يكون لاسباب كثيرة قد يتعذر إحصاؤها[١]: فاذا كان مفردا فقد يكون إجماله لكونه لفظاً مشتركاً ولا قرينة علىٰ أحد معانيه كلفظ «عين»، وكلمة «تضرب» المشتركة بين المخاطب والغائبة و«المختار» المشترك بين اسم الفاعل واسم المفعول.

وقد يكون إجماله لكونه مجازا، أو لعدم معرفة عود الضمير فيه الذى هو من نوع «مغالطة المماراة»، مثل قول القائل لما سئل عن فضل اصحاب النبى صلى الله عليه وآله، فقال: «مَن بِنْتُه فى بَيْته» وكقول عقيل: «أمرنى مُعاوية ان أسبّ علياً. ألا فالعنوه!».

وقد يكون الإجمال لاختلال التركيب كقوله:

وما مثلُهُ فى الناس الا مُمَلَّكا   أبو أُمِّه حيٌّ أبوه يُقاربه

وقد يكون الإجمال لوجود ما يصلح للقرينة، كقوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّهِ وَالَّذينَ مَعَه أشِدّاءُ عَلى الكُفّارِ**﴾[٢] الآية، فان هذا الوصف فى الآية يدل علىٰ عدالة جميع من كان مع النبى صلى الله عليه وآله من اصحابه، الا ان ذيل الآية ﴿**وَعَدَ اللّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَهُم مَّغفِرَةٌ وَأجرٌ عَظيمٌ**﴾[٣] صالح لأن يكون قرينة علىٰ ان المراد بجملة «والَّذين مَعه» بعضهم لا جميعهم فتصبح الآية مجملة من هذه الجهة.

وقد يكون الإجمال لكون المتكلم فى مقام الإهمال والإجمال؛ إلىٰ غير ذلك من موارد الإجمال مما لا فائدة كبيرة فى إحصائه وتعداده هنا.

ثم اللفظ قد يكون مجملاً عند شخص، مبيناً عند شخص آخر؛ ثم «المبين» قد يكون فى نفسه مبيناً، وقد يكون مبيناً بكلام آخر يوضح المقصود منه.

٢ـ المواضع التى وقع الشك فى إجمالها

لكل من المجمل والمبين أمثلة من الآيات والروايات والكلام العربى لاحصر لها، ولاتخفى على العارف بالكلام. الا ان بعض المواضع قد وقع الشك فى كونها مجملة

١- راجع بحث المغالطات اللفظية من الجزء الثالث من كتاب المنطق للمؤلف ص٤٢١ تجد ما يعينك علىٰ احصاء اسباب اجمال اللفظ.

٢- الفتح /٢٩

٣- المائدة /٩

أو مبينة، والمتعارف عند الاصوليين ان يذكروا بعض الامثلة من ذلك لشحذ الذهن والتمرين، ونحن نذكر بعضها اتباعاً لهم ولاتخلو من فائدة للطلاب المبتدئين.

فمنها، قوله تعالى: ﴿وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أيدِيَهُما﴾[1].

فقد ذهب جماعة إلىٰ ان الآية من المجمل المتشابه، اما من جهة لفظ «القطع» باعتبار انه يطلق على الإبانة ويطلق على الجرح كما يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها، كما يقال لمن ابانها كذلك. واما من جهة لفظ «اليد» باعتبار ان «اليد» تطلق على العضو المعروف كله، وعلى المكلف إلىٰ اصول الاصابع، وعلى العضو إلى الزند، وإلى المرفق، فيقال مثلاً: تناولت بيدى، وإنما تناول بالكف بل بالأنامل فقط.

والحق انها من ناحية لفظ «القطع» ليست مجملة، لأن المتبادر من لفظ القطع هو الإبانة والفصل، وإذا اطلق على الجرح فباعتبار انه ابان قسماً من اليد، فتكون المسامحة فى لفظ اليد عند وجود القرينة، لا ان القطع استعمل فى مفهوم الجرح؛ فيكون المراد فى المثال من اليد بعضها، كما تقول تناولت بيدى وفى الحقيقة إنما تناولت ببعضها.

واما من ناحية «اليد»، فان الظاهر ان اللفظ لو خلى ونفسه يستفاد منه إرادة تمام العضو المخصوص، ولكنه غير مراد يقينا فى الآية، فيتردد بين المراتب العديدة من الاصابع إلى المرفق، لأنه بعد فرض عدم إرادة تمام العضو لم تكن ظاهرة فى واحدة من هذه المراتب؛ فتكون الآية مجملة فى نفسها من هذه الناحية، وان كانت مبينة بالاحاديث عن آل البيت عليهم السلام الكاشفة عن إرادة القطع من اصول الاصابع.

ومنها، قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» وامثاله من المركبات التى تشتمل علىٰ كلمة «لا» التى لنفى الجنس نحو: «لا صلاة الا بطهور»، و«لا بيع الا فى ملك»، و«لا صلاة لمن جاره المسجد الا فى المسجد»، و«لا غيبة لفاسق»، و«لاجماعة فى نافلة» ونحو ذلك.

فان النفى فى مثل هذه المركبات موجه ظاهراً لنفس الماهية والحقيقة وقالوا:

١- المائدة /٣٨

ان إرادة نفي الماهية متعذر فيها، فلا بد ان يقدر ـ بطريق المجاز ـ وصف للماهية هو المنفي حقيقة، نحو: الصحة، والكمال، والفضيلة، والفائدة، ونحو ذلك. ولما كان المجاز مردداً بين عدة معان كان الكلام مجملاً، ولا قرينة في نفس اللفظ تعين واحداً منها، فان نفي الصحة ليس باولى من نفي الكمال أو الفضيلة، ولا نفي الكمال باولى من نفي الفائدة ... وهكذا.

واجاب بعضهم: بأن هذا إنما يتم إذا كانت ألفاظ العبادات والمعاملات موضوعة للأعم فلايمكن فيها نفي الحقيقة. واما إذا قلنا بالوضع للصحيح فلايتعذر نفي الحقيقة، بل هو المتعين على الأكثر، فلا إجمال.

واما في غير الألفاظ الشرعية مثل قولهم «لا علم الا بعمل» فمع عدم القرينة يكون اللفظ مجملاً اذ يتعذر نفي الحقيقة.

أقول: والصحيح في توجيه البحث ان يقال: ان «لا» في هذه المركبات لنفي الجنس، فهي تحتاج إلىٰ اسم وخبر علىٰ حسب ما تقتضيه القواعد النحوية. ولكن الخبر محذوف حتىٰ في مثل «لا غيبة لفاسق» فان «لفاسق» ظرف مستقر متعلق بالخبر المحذوف.

وهذا الخبر المحذوف لابد له من قرينة، سواء كان كلمة موجود أو صحيح أو مفيد أو كامل أو نافع أو نحوها. وليس هو مجازاً في واحد من هذه الامور التي يصح تقديرها.

والقصد انه سواء كان المراد نفي الحقيقة أو نفي الصحة ونحوها فإنه لابد من تقدير خبر محذوف بقرينة. وإنما يكون مجملاً إذا تجرد عن القرنية. ولكن الظاهر ان القرينة حاصلة على الأكثر وهي القرينة العامة في مثله، فان الظاهر من نفي الجنس ان المحذوف فيه هو لفظ موجود وما بمعناه من نحو لفظ ثابت ومتحقق.

فاذا تعذر تقدير هذا اللفظ العام لأيّ سبب كان، فان هناك قرينة موجودة غالباً وهي مناسبة الحكم والموضوع، فانها تقتضي غالبا تقدير لفظ خاص مناسب مثل «لا علم الا بعمل»، فان المفهوم منه انه لا علم نافع. والمفهوم من نحو «لا غيبة

لفاسق» لا غيبة محرمة. والمفهوم من نحو «لا رضاع بعد فِطام» لا رضاع سائغ. ومن نحو «لا جماعة فى نافلة» لا جماعة مشروعة. ومن نحو «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» لا اقرار نافذا ومعتبرا. ومن نحو «لا صلاة الا بطهور» بناءً على الوضع للأعم لا صلاة صحيحة. ومن نحو «لا صلاة لحاقن» لا صلاة كاملة بناءً علىٰ قيام الدليل ان الحاقن لاتفسد صلاته ... وهكذا.

وهذه القرينة وهى قرينة مناسبة الحكم للموضوع لاتقع تحت ضابطة معينة، ولكنها موجودة على الأكثر، ويحتاج ادراكها إلىٰ ذوق سليم.

❏ تنبيه وتحقيق

ليس من البعيد ان يقال ان المحذوف فى جميع مواقع «لا» التى هى لنفى الجنس هو كلمة موجود أو ما هو بمعناها، غاية الأمر انه فى بعض الموارد تقوم القرينة علىٰ عدم إرادة نفى الوجود والتحقق حقيقة، فلا بد حينئذ من حملها علىٰ نفى التحقق ادعاءً وتنزيلاً بأن نتزل الموجود منزلة المعدوم باعتبار عدم حصول الاثر المرغوب فيه أو المتوقع منه؛ يعنى يدعى ان الموجود الخارجى ليس من أفراد الجنس الذى تعلق به النفى تنزيلاً، وذلك لعدم حصول الاثر المطلوب منه، فمثل «لا علم الا بعمل» معناه ان العلم بلا عمل كلا علم اذ لم تحصل الفائدة المترقبة منه، ومثل «لا اقرار لمن اقر بنفسه على الزنا» معناه ان اقراره كلا اقرار باعتبار عدم نفوذه عليه، ومثل «لا سهو لمن كثر عليه الزنا» معناه ان سهوه كلا سهو باعتبار عدم ترتب آثار السهو عليه من سجود أو صلاة أو بطلان الصلاة.

هذا إذا كان النفى من جهة تكوين الشىء، واما إذا كان النفى راجعاً إلىٰ عالم التشريع، فان كان النفى متعلقا بالفعل دل نفيه علىٰ عدم ثبوت حكمه فى الشريعة، مثل «لا رهبانية فى الاسلام» فان معنى عدم ثبوتها عدم تشريع الرهبانية وانه غير مرخص بها، ومثل «لا غيبة لفاسق» فان معنى عدم ثبوتها عدم حرمة غيبة الفاسق وكذلك نحو: ولا غش فى الاسلام ولا عمل فى الصلاة، ولا رَفَث ولا فسوق، ولا جدال فى الحج، ولا جماعة فى نافلة، فان كل ذلك معناه عدم مشروعية هذه الأفعال.

وان كان النفى متعلقاً بعنوان يصح انطباقه على الحكم، فيدل النفى علىٰ عدم

تشريع حكم ينطبق عليه هذا العنوان، كما فى قوله صلى الله عليه وآله: «لا حرج فى الدين» و«لاضرر ولا ضرار فى الاسلام».

وعلىٰ كل حال، فان مثل هذه الجمل والمركبات ليست مجملة فى حد أنفسها، وقد يتفق لها ان تكون مجملة إذا جردت عن القرينة التى تعين انها لنفى تحقق الماهية حقيقة أو لنفيها ادعاءً وتنزيلاً.

ومنها، مثل قوله تعالى: **﴿حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهاتِكُم﴾**[١] وقوله تعالى: **﴿أُحِلَّت لَكُم بَهيمَةُ الأنعامِ﴾**[٢] مما اسند الحكم فيه كالتحريم والتحليل إلى العين.

فقد قال بعضهم باجمالها، نظراً إلىٰ ان اسناد التحريم والتحليل لايصح الا إلى الأفعال الاختيارية، اما الأعيان فلا معنى لتعلق الحكم بها، بل يستحيل. ولذا تسمى الأعيان موضوعات للأحكام كما ان الأفعال تسمى متعلقات.

وعليه فلا بد ان يقدر فى مثل هذه المركبات فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فى الجملة، ويصح ان يكون متعلقا للحكم: ففى مثل الآية الاولى يقدر كلمة «نكاح» مثلا، وفى الثانية «اكل»، وفى مثل **﴿أنعامٌ حُرِّمَت ظُهُورُها﴾**[٣] يقدر ركوبها، وفى مثل «النفس التى حرم اللّه» يقدر قتلها ... وهكذا.

ولكن التركيب فى نفسه ليس فيه قرينة علىٰ تعيين نوع المحذوف، فيكون فى حد نفسه مجملاً، فلايدرى فيه هل ان المقدر كل فعل تصح اضافته إلى العين المذكورة فى الجملة ويصح تعلق الحكم به أو ان المقدر فعل مخصوص كما قدرناه فى الامثلة المتقدمة؟

والصحيح فى هذا الباب ان يقال: ان نفس التركيب مع قطع النظر عن ملاحظة الموضوع والحكم، وعن أية قرينة خارجية، هو فى نفسه يقتضى الإجمال لولا ان الإطلاق يقتضى تقدير كل فعل صالح للتقدير، الا إذا قامت قرينة خاصة علىٰ تعيين نوع الفعل المقدر. وغالباً لايخلو مثل هذا التركيب من وجود القرينة الخاصة، ولو قرينة مناسبة الحكم والموضوع. ويشهد لذلك انا لانتردد فى تقدير

١- النساء /٢٣ ٢- المائدة /١ ٣- الأنعام /١٣٨

الفعل المخصوص فى الامثلة المذكورة فى صدر البحث ومثيلاتها، وما ذلك الا لما قلناه من وجود القرينة الخاصة ولو مناسبة الحكم والموضوع.

ويشبه ان يكون هذا الباب نظير باب «لا» المحذوف خبرها.

الهمنا اللّه تعالى الصواب، ودفع عنا الشبهات، وهدانا الصراط المستقيم.

المقصد الثانى

الملازمات العقلية

بسم الله الرحمن الرحيم

❏ تمهيد:

من الأدلة على الحكم الشرعى عند الاصوليين الإمامية: «العقل»، إذ ذكرون ان الأدلة على الأحكام الشرعية الفرعية أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

وسيأتى فى «مباحث الحجة» وجه حجية العقل. أما هنا فانما يبحث عن تشخيص صغريات ما يحكم به العقل المفروض انه حجة، أى يبحث هنا عن مصاديق أحكام العقل الذى هو دليل على الحكم الشرعى. وهذا نظير البحث فى المقصد الأول «مباحث الألفاظ» عن مصاديق أصالة الظهور التى هى حجة، وحجيتها إنما يبحث عنها فى مباحث الحجة.

وتوضيح ذلك: ان هنا مسألتين:

١ـ انه إذا حكم العقل علىٰ شيء انه حسن شرعاً أو يلزم فيه شرعاً، أو يحكم علىٰ شيء انه قبيح شرعاً أو يلزم تركه شرعاً، بأى طريق من الطرق التى سيأتى بيانها، هل يثبت بهذا الحكم العقلى حكم الشرع؟ أى انه من حكم العقل هذا هل يستكشف منه ان الشارع واقعاً قد حكم بذلك؟

ومرجع ذلك إلىٰ ان حكم العقل هذا هل هو حجة أو لا؟ وهذا البحث ـ كما قلنا ـ إنما يذكر فى مباحث الحجة، وليس هنا موقعه. وسيأتى بيان إمكان حصول القطع بالحكم الشرعى من غير الكتاب والسنة، وإذا حصل كيف يكون حجة.

٢ـ انه هل لعقل ان يدرك بطريق من الطرق ان هذا الشيء مثلاً حسن شرعاً أو قبيح أو يلزم فعله أو تركه عند الشارع؟ يعنى ان العقل بعد إدراكه لحسن الأفعال أو لزومها، ولقبح الأشياء أو لزوم تركها فى أنفسها بأى طريق من الطرق ... هل

يدرك مع ذلك انها كذلك عند الشارع؟

وهذا المقصد الثانى الذى سميناه «بحث الملازمات العقلية» عقدناه لأجل بيان ذلك فى مسائل على النحو الذى سيأتى ان شاء اللّه تعالى، ويكون فيه تشخيص صغريات حجية العقل المبحوث عنها فى المقصد الثالث (مباحث الحجة).

ثم لابد ـ قبل تشخيص هذه الصغريات فى مسائل ـ من ذكر أمرين يتعلقان بالأحكام العقلية مقدمة للبحث نستعين بها على المقصود، وهما:

١ـ أقسام الدليل العقلى[1]

ان الدليل العقلى ـ أو فقل ما يحكم به العقل الذى يثبت به الحكم الشرعى ـ ينقسم إلىٰ قسمين: ما يستقل به العقل وما لا يستقل به.

وبتعبير آخر نقول: ان الأحكام العقلية علىٰ قسمين: مستقلات وغير مستقلات.

وهذه التعبيرات كثيراً ما تجرى على السنة الاصوليين ويقصدون بها المعنى الذى سنوضحه. وان كان قد يقولون: «ان هذا مما يستقل به العقل» ولا يقصدون هذا المعنى، بل يقصدون به معنى آخر، وهو ما يحكم به العقل بالبداهة وان كان ليس من المستقلات العقلية بالمعنى الآتى.

وعلىٰ كل حال فان هذا التقسيم يحتاج إلىٰ شيء من التوضيح فنقول:

ان العلم بالحكم الشرعى كسائر العلوم لابد له من علة، لاستحالة وجود الممكن بلا علة. وعلة العلم التصديقى لابد ان تكون من أحد أنواع الحجة الثلاثة: القياس أو الاستقراء أو التمثيل. وليس الاستقراء مما يثبت به الحكم الشرعى وهو واضح. والتمثيل ليس بحجة عندنا، لأنه هو القياس المصطلح عليه عند الاصوليين الذى هو ليس من مذهبنا.

١ـ قد يستشكل فى اطلاق اسم الدليل علىٰ حكم العقل كما يطلق على الكتاب والسنة والاجماع. وسيأتى ان شاء اللّه تعالى فى مباحث الحجة معنى الدليل والحجة باصطلاح الاصوليين وكيف يطلق باصطلاحهم علىٰ حكم العقل، أى القطع.

فيتعين ان تكون العلة للعلم بالحكم الشرعى هى خصوص القياس باصطلاح المناطقة وإذا كان كذلك فان كل قياس لابد ان يتألف من مقدمتين سواء كان استثنائيا أو اقترانياً.

وهاتان المقدمتان قد تكونان معاً غير عقليتين فالدليل الذى يتألف منهما يسمى (دليلاً شرعياً) فى قبال الدليل العقلى. ولا كلام لنا فى هذا القسم هنا.

وقد تكون كل منهما أو احداهما عقلية، أى مما يحكم العقل به من غير اعتماد علىٰ حكم شرعى، فان الدليل الذى يتألف منهما يسمى عقلياً وهو علىٰ قسمين:

١ـ ان تكون المقدمتان معاً عقليتين، كحكم العقل بحسن شىء أو قبحه ثم حكمه بانه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع علىٰ طبقه. وهو القسم الأول من الدليل العقلى، وهو قسم المتسقلات العقلية»؛

٢ـ ان تكون إحدى المقدمتين غير عقلية والاخرى عقلية، كحكم العقل بوجوب المقدمة عند وجوب ذيها فهذه مقدمة عقلية صرفة وينضم إليها حكم الشرع بوجوب ذىالمقدمة. وإنما يسمى الدليل الذى يتألف منهما عقلياً فلاجل تغليب جانب المقدمة العقلية. وهذا هو القسم الثانى من الدليل العقلى، وهو قسم «غير المستقلات العقلية». وإنما سمى بذلك لأنه ـ من الواضح ـ ان العقل لم يستقل وحده فى الوصول إلى النتيجة بل استعان بحكم الشرع فى إحدى مقدمتى القياس.

٢ـ لماذا سميت هذه المباحث بالملازمات العقلية؟

المراد بالملازمة العقلية هنا، هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً أو غيرهما مثل الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى الذى يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختيارى لو زال الاضطرارى فى الوقت أو خارجه علىٰ ما سيأتى ذلك فى مبحث «الاجزاء».

وقد يخفى على الطالب لأول وهلة الوجه فى تسمية مباحث الأحكام العقلية بالملازمات العقلية لاسيما فيما يتعلق بالمستقلات العقلية ولذلك وجب علينا ان نوضح ذلك فنقول:

١ـ أما فى المستقلات العقلية، فيظهر بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منهما

الدليل العقلى. وهما ـ مثلاً ـ:

الاولى ـ «العدل يحسن فعله عقلاً». وهذه قضية عقلية صرفة هى صغرى القياس. وهى من المشهورات التى تطابقت عليها آراء العقلاء التى تسمى الآراء المحمودة. وهذه قضية تدخل فى مباحث علم الكلام عادة، وإذا بحث عنها هنا فمن باب المقدمة للبحث عن الكبرى الآتية.

الثانية ـ «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً». وهذه قضية عقلية أيضاً يستدل عليها بما سيأتى فى محله، وهى كبرى للقياس، ومضمونها الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلى فهى ملازمة عقلية، وما يبحث عنه فى علم الاصول فهو هذه الملازمة، ومن أجل هذه الملازمة تدخل المستقلات العقلية فى الملازمات العقلية.

ولاينبغى ان يتوهم الطالب ان هذه الكبرى معناها حجية العقل، بل نتيجة هاتين المقدمتين هكذا «العدل يحسن فعله شرعاً» وهذا الاستنتاج بدليل عقلى. وقد ينكر المنكر انه يلزم شرعاً ترتيب الاثر علىٰ هذا الاستنتاج والاستكشاف، وسنذكر ان شاء اللّه تعالى فى حينه الوجه فى هذا الإنكار الذى مرجعه إلىٰ إنكار حجية العقل.

والحاصل نحن نبحث فى المستقلات العقلية عن مسألتين: احداهما، الصغرى وهى بيان المدرَكات العقلية فى الأفعال الاختيارية انه أيها ينبغى فعله وأيها لاينبغى فعله. ،ثانيها، الكبرى وهى بيان ان ما يدركه العقل هل لابد ان يدركه الشرع، أى يحكم علىٰ طبق ما يحكم به العقل. وهذه هى المسألة الاصولية التى هى من الملازمات العقلية. ومن هاتين المسالتين نهيّء موضوع حجية العقل.

٢ـ وأما فى «غير المستقلات العقلية» فايضا يظهر الحال فيها بعد بيان المقدمتين اللتين يتألف منها الدليل العقلى وهما ـ مثلاً ـ:

الاولى ـ «هذا الفعل واجب» أو «هذا المأتى به، مأمور به فى حال الاضطرار». فمثل هذه القضايا تثبت فى علم الفقه فهى شرعية.

الثانية ـ «كل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً» أو

«يلزمه عقلاً حرمة ضده شرعاً» أو «كل مأتى به وهو مأمور به حال الاضطرار يلزمه عقلاً الاجزاء عن المأمور به حال الاختيار» ... وهكذا. فان أمثال هذه القضايا أحكام عقلية مضمونها الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الاولى وبين حكم شرعي آخر. وهذه الأحكام العقلية هي التي يبحث عنها في علم الاصول. ومن أجل هذا تدخل في باب الملازمات العقلية.

○ الخلاصة:

ومن جميع ما ذكرنا يتضح ان المبحوث عنه في الملازمات العقلية هو إثبات الكبريات العقلية التي تقع في طريق إثبات الحكم الشرعي، سواء كانت الصغرى عقلية كما في المستقلات العقلية، أو شرعية كما في غير المستقلات العقلية.

أما الصغرى، فدائماً يبحث عنها في علم آخر غير علم الاصول، كما ان الكبرى يبحث عنها في علم الاصول، وهي عبارة عن ملازمة حكم الشرع للشيء آخر بالملازمة العقلية، سواء كان ذلك الشيء الآخر حكماً شرعياً أم حكماً عقلياً أم غيرهما. والنتيجة من الصغرى والكبرى هاتين تقع صغرى لقياس آخر كبراه حجية العقل، ويبحث عن هذه الكبرى في مباحث الحجة.

وعلىٰ هذا فينحصر بحثنا هنا في بابين: باب المستقلات العقلية، وباب غير المستقلات العقلية، فنقول:

الباب الاول

المستَقلات العقليّة

□ تمهيد:

الظاهر انحصار المستقلات العقلية التى يستكشف منها الحكم الشرعى فى مسألة واحدة، وهى مسألة التحسين والتقبيح العقليين. وعليه يجب علينا ان نبحث عن هذه المسألة من جميع أطرافها بالتفصيل لاسيما انه لم يبحث عنها فى كتب الاصول الدارجة، فنقول:

وقع البحث هنا فى أربعة امور متلاحقة:

١ـ انه هل تثبت للأفعال مع قطع النظر عن حكم الشارع وتعلق خطابه بها أحكام عقلية من حسن وقبح؟ أو ان شئت فقل: هل للافعال حسن وقبح بحسب ذواتها ولها قيم ذاتية فى نظر العقل قبل فرض حكم الشارع عليها، أو ليس لها ذلك، وإنما الحَسَن ما حَسَّنه الشارع والقبيح ما قبَّحه، والفعل مطلقاً فى حد نفسه من دون حكم الشارع ليس حسناً ولا قبيحاً؟

وهذا هو الخلاف الأصيل بين الأشاعرة والعدلية، وهو مسألة التحسين والتقبيح العقليين المعروفة فى علم الكلام، وعليها تترتب مسألة الاعتقاد بعدالة اللّه وغيرها. وإنما سميت «العدلية» عدلية لقولهم بانه تعالى عادل، بناءً علىٰ مذهبهم فى ثبوت الحسن والقبح العقليين.

ونحن نبحث عن هذه المسألة هنا باعتبارها من المبادىء لمسألتنا الاصولية كما اشرنا إلىٰ ذلك فيما سبق؛

٢ـ انه بعد فرض القول بأن الأفعال فى حد أنفسها حسناً وقبحاً، هل يتمكن

العقل من إدراك وجوه الحسن والقبح مستقلاً عن تعليم الشارع وبيانه أو لا؟ وعلىٰ تقدير تمكّنه، هل للمكلف ان يأخذ به بدون بيان الشارع وتعليمه أو ليس له ذلك اما مطلقاً أو فى بعض الموارد؟

وهذه المسألة هى إحدى نقط الخلاف المعروفة بين الاصوليين وجماعة من الأخباريين، وفيها تفصيل من بعضهم علىٰ ما يأتى. وهى أيضاً ليست من مباحث علم الاصول، ولكنها من المبادىء لمسألتنا الاصولية الآتية لأنه بدون القول بأن العقل يدرك وجوه الحسن والقبح لاتتحقق عندنا صغرى القياس التى تكلمنا عنها سابقاً.

ولاينبغى ان يخفى عليكم ان تحرير هذه المسألة سببه المغالطة التى وقعت لبعضهم، والا فبعد تحرير المسألة الاولى علىٰ وجهها الصحيح كما سيأتى لايبقى مجال لهذا النزاع. فانتظر توضيح ذلك فى محله القريب؛

٣ـ انه بعد فرض ان للافعال حسناً وقبحاً وان العقل يدرك الحسن والقبح، يصح ان ننتقل إلى التساؤل: عما إذا كان العقل يحكم أيضاً بالملازمة بين حكمه وحكم الشرع، بمعنى ان العقل إذا حكم بحسن شيء أو قبحه هل يلزم عنده عقلاً ان يحكم الشارع علىٰ طبق حكمه؟

وهذه هى المسألة الاصولية المعبر عنها بمسألة الملازمة التى وقع فيها النزاع فانكر الملازمة جملة من الأخباريين وبعض الاصوليين كصاحب الفصول؛

٤ـ انه بعد ثبوت الملازمة وحصول القطع بأن الشارع لابد ان يحكم علىٰ طبق ما حكم به العقل فهل هذا القطع حجة شرعاً؟

ومرجع هذا النزاع ثلاث نواحٍ:

الاولى – فى إمكان ان ينفى الشارع حجية هذا القطع وينهى عن الأخذ به؛

الثانية ـ بعد فرض إمكان نفى الشارع حجية القطع هل نهى عن الأخذ بحكم العقل وان استلزم القطع كقول الإمام عليه السلام: «ان دين اللّه لايصاب بالعقول» علىٰ تقدير تفسيره بذلك؟

والنزاع فى هاتين الناحيتين وقع مع الأخباريين جلهم أو كلهم؛

الثالثة ـ بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجية القطع هل معنى حكم الشارع علىٰ طبق حكم العقل هو أمره ونهيه، أو ان حكمه إدراكه وعلمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه وهو شيء آخر غير أمره ونهيه فاثبات أمره ونهيه يحتاج إلىٰ دليل آخر ولايكفى القطع بأن الشارع حكم بما حكم به العقل؟

وعلىٰ كل حال، فان الكلام فى هذه النواحى سيأتى فى مباحث الحجة (المقصد الثالث) وهو النزاع فى حجية العقل. وعليه فنحن نتعرض هنا للمباحث الثلاثة الاولى، ونترك المبحث الرابع بنواحيه إلى المقصد الثالث:

المبحث الأول ـ التحسين والتقبيح العقليان

إختلف الناس فى حسن الأفعال وقبحها هل انهما عقليان أو شرعيان، بمعنى ان الحاكم بهما العقل أو الشرع؟

فقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل فى حسن الأفعال وقبحها، وليس الحسن والقبح عائداً إلىٰ أمر حقيقى حاصل فعلاً قبل ورود بيان الشارع، بل ان ما حسَّنه الشارع فهو حَسَن وما قَبَّحه الشارع فهو قبيح. فلو عكس الشارع القضية فحَسَّن ما قَبَّحه وقَبَّح ما حَسَّنه لو يكن ممتنعاً وانقلب الأمر فصال القبيح حسناً والحسن قبيحاً، ومثلوا لذلك بالنسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة[1].

وقالت العدلية: ان للافعال قِيَما ذاتية عند العقل مع قع النظر عن حكم الشارع فمنها ما هو حَسَن فى نفسه، ومنها ما هو قبيح فى نفسه، ومنها ما ليس له هذان الوصفان. والشارع لايأمر الا بما هو حسن ولاينهى الا عما هو قبيح، فالصدق فى نفسه حسن ولحسنه أمر اللّٰه تعالى به، لا انه أمر اللّٰه تعالى به فصال حسناً، والكذب فى نفسه قبيح ولذلك نهى اللّٰه تعالى عنه، لا انه نهى عنه فصار قبيحاً.

هذه خلاصة الرأيين. وأعتقد عدم اتضاح رأى الطرفين بهذا البيان، ولاتزال نقط غامضة فى البحث إذا لم نبينها بوضوح لانستطيع ان نحكم لأحد الطرفين. وهو

١ـ هذا التصوير لمذهب الأشاعرة منقول عن شرح القوشجى للتجريد، ص٤٤٠، الطبعة الحجرية.

أمر ضروري مقدمة للمسألة الاصولية، ولتوقف وجوب المعرفة عليه.

فلا بد من بسط البحث باوسع مما أخذنا علىٰ أنفسنا من الاختصار في هذا الكتاب، لأهمية هذا الموضوع من جهة، ولعدم اعطائه حقه من التنقيح في أكثر الكتب الكلامية والاصولية من جهة اخرى.

واكلفكم قبل الدخول في هذا البحث بالرجوع إلىٰ ما حررته في الجزء الثالث من المنطق عن القضايا المشهورات[1]، لتستعينوا به علىٰ ما هنا.

والآن أعقد البحث هنا في امور:

١ـ معنى الحسن والقبح وتصوير النزاع فيهما

ان الحسن والقبح لايستعملان بمعنى واحد، بل لهما ثلاثة معانٍ، فأيّ هذه المعاني هو موضوع النزاع؟ فنقول:

أولاً ـ قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص. ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية ولمتعلقات الأفعال، فيقال مثلاً: العلم حسن، والتعلم حسن، وبضد ذلك يقال: الجهل قبيح وإهمال والتعليم قبيح. ويراد بذلك ان العلم والتعلم كمال للنفس وتطور في وجودها، وان الجهل وإهمال التعلم نقصان فيها وتأخر في وجودها.

وكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها باعتبار هذا المعنى، فالشجاعة والكرم والحلم والعدالة والانصاف ونحو ذلك إنما حسنها باعتبار انها كمال للنفس وقوة في وجودها. وكذلك اضدادها قبيحة لأنها نقصان في وجود النفس وقوتها. و لاينافي ذلك انه يقال للاولى حسنة وللثانية قبيحة باعتبار معنى آخر من المعنيين الآتين.

وليس للأشاعرة ظاهراً نزاع في الحسن والقبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بانها عقليان، لأن هذه من قضايا اليقينيات التي وراءها واقع خارجي تطابقه، علىٰ ما سيأتي.

---

١ ـ المنطق، الجزء الثالث ص ٢٩١ ـ ٢٩٧

ثانياً ـ انهما قد يطلقان ويراد الملائمة للنفس والمنافرة لها، ويقعان وصفا بهذا المعنى أيضاً للافعال ومتعلقاتها من أعيان وغيرها.

فيقال في المتعلقات: هذا المنظر حسن جميل؛ هذا الصوت حسن مطرب؛ هذا المذوق حلو حسن ... وهكذا.

ويقال في الأفعال: نوم القيلولة حسن؛ الأكل عند الجوع حسن؛ والشرب بعد العطش حسن... وهكذا.

وكل هذه الأحكام لأن النفس تلتذ بهذه الأشياء وتتذوقها لملائمتها لها. وبضد ذلك يقال في المتعلقات والأفعال: هذا المنظر قبيح؛ ولولة النائحة قبيحة؛ النوم على الشبع قبيح ... وهكذا. وكل ذلك لأن النفس تتألم أو تشمئز من ذلك.

فيرجع معنى الحسن والقبح ـ في الحقيقة ـ إلىٰ معنى اللذة والألم، أو فقل إلىٰ معنى الملائمة للنفس وعدمها، ما شئت فعبر فان المقصود واحد.

ثم ان هذا المعنى من الحسن والقبح يتسع إلىٰ أكثر من ذلك، فان الشيء قد لايكون في نفسه ما يوجب لذة أو الما، ولكنه بالنظر إلىٰ ما يعقبه من أثر تلتذ به النفس أو تتألم منه يسمى أيضاً حسناً أو قبيحاً، بل قد يكون الشيء في نفسه قبيحاً تشمئز منه النفس كشرب الدواء المر ولكنه باعتبار ما يعقبه من الصحة والراحة التي هي أعظم بنظر العقل من ذلك الألم الوقتي يدخل فيها يستحسن. كما قد يكون الشيء بعكس ذلك حسناً تلتذ به النفس كالأكل اللذيذ المضر بالصحة، ولكن باعتبار ما يعقبه من مرض أعظم من اللذة الوقتية يدخل فيها يستقبح.

والانسان بتجاربه الطويلة وبقوة تمييزه العقلي يستطيع ان يصنف الأشياء والأفعال إلىٰ ثلاثة أصناف: ما يستحسن، وما يستقبح، وما ليس له هاتان المزيتان. ويعتبر هذا التقسيم بحسب ما له من الملائمة والمنافرة ولو بالنظر إلى الغاية القريبة أو البعيدة التي هي قد تسمو عند العقل علىٰ ما له من لذة وقتية أو الم وقتي، كمن يتحمل المشاق الكثيرة ويقاسي الحِرْمان في سبيل طلب العلم أو الجاه أو الصحة أو المال، وكمن يستنكر بعض اللذات الجسدية استكراها لشؤم عواقبها.

وكل ذلك يدخل في الحسن والقبح بمعنى الملائم وغير الملائم، قال القوشجي

فى شرحه للتجريد عن هذا المعنى: «وقد يعبر عنهما ـ أى الحسن والقبح ـ بالمصلحة والمفسدة فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة. وما خلا منهما لا يكون شيئاً منهما»[1].

وهذا راجع إلىٰ ما ذكرناه، وليس المقصود ان للحسن والقبح معنى آخر بمعنى ما له المصلحة أو المفسدة غير معنى الملائمة والمنافرة، فان استحسان المصلحة إنما يكون للملائمة واستقباح المفسدة للمنافرة.

وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضاً ليس للاشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أى مما قد يدركه العقل من غير توقف علىٰ حكم الشرع. ومن توهم ان النزاع بين القوم فى هذا المعنى فقد ارتكب شططاً ولم يفهم كلامهم.

ثالثاً ـ انهما يطلقان ويراد بهما المدح والذم، ويقعان وصفا بهذا المعنى للافعال الاختيارية فقط. ومعنى ذلك: ان الحسن ما استحق فاعله عليه المدح والثواب عند العقلاء كافة، والقبيح ما استحق عليه فاعله الذم والعقاب عندهم كافة.

وبعبارة اخرى ان الحسن ما ينبغى فعله عند العقلاء، أى ان العقل الكل يدرك انه ينبغى فعله، والقبيح ما ينبغى تركه عندهم، أى ان العقل عند الكل يدرك انه لا ينبغى فعله أو ينبغى تركه.

وهذا الإدراك للعقل هو معنى حكمه بالحسن والقبح، وسيأتى توضيح هذه النقطة، فانها مهمة جداً فى الباب.

وهذا المعنى الثالث هو موضوع النزاع، فالأشاعرة أنكروا ان يكون للعقل إدراك وذلك من دون الشرع، وخالفتهم العدلية فاعطوا للعقل هذا الحق من الإدراك.

تنبيه ـ ومما يجب ان يعلم هنا ان الفعل الواحد قد يكون حَسَنا أو قبيحاً بجميع المعانى الثلاثة، كالتعلم والحلم والإحسان، فانها كمال للنفس، وملائمة لها باعتبار ما لها من نفع ومصلحة، ومما ينبغى ان يفعلها الانسان عند العقلاء.

---

١ - شرح القوشجى للتجريد، ص ٤٤١، الطبعة الحجرية

وقد يكون الفعل حسناً باحد المعانى، قبيحاً أو ليس بحسن بـالمعنى الآخـر كالغناء ـ مثلاً ـ فانه حسن بمعنى الملائمة للنفس ولذا يقولون عنه انه غذاء للروح[١]، وليس حسناً بالمعنى الأول أو الثالث فانه لا يدخل عند العقلاء بما هم عـقلاء فـيما ينبغى ان يفعل وليس كمالا للنفس وان كان هو كمالا للصوت بما هو صوت فيدخل فى المعنى الأول للحسن من هذه الجهة، ومثله التدخين أو ما تـعتاده النـفس مـن المسكرات والمخدرات فان هذه حسنة بمعنى الملائمة فقط، وليس كمالا للنفس ولا مما ينبغى فعلها عند العقلاء بما هم عقلاء.

❐ ٢ـ واقعية الحسن والقبح فى معانيه ورأى الأشاعرة

ان الحسن بالمعنى الأول أى الكمال وكـذا مـقابله أى القـبح، أمـر واقـعى خارجى لا يختلف باختلاف الأنظار والاذواق، ولا يتوقف علىٰ وجود من يدركه ويعقله. بخلاف الحسن بالمعنيين الاخيرين.

وهذا ما يحتاج إلى التوضيح والتفصيل، فنقول:

١ـ أما الحسن بمعنى الملائمة، وكذا ما يقابله، فليس له فى نفسه بإزاء فى الخارج يحاذيه ويحكى عنه، وان كان منشأه قد يكون أمراً خـارجـياً، كـاللون والرائـحة والطعم وتناسق الاجزاء ونحو ذلك.

بل حسن الشيء يتوقف علىٰ وجود الذوق العام أو الخاص، فان الانسان هو الذى يتذوق المنظور أو المسموع أو المذوق بسبب ما عنده من ذوق يجـعل هـذا الشيء ملائما لنفسه، فيكون حسناً عنده أو غير ملائم فيكون قـبيحاً عـنده. فـإذا إختلفت الاذواق فى الشيء كان حسناً عند قوم قبيحاً عند آخرين. وإذا اتفقوا فى ذوق عام كان ذلك الشيء حسناً عندهم جميعاً، أو قبيحاً كذلك.

والحاصل: ان الحسن بمعنى الملائم ليس صفة واقعية للاشياء كالكمال، وليس واقعية هذه الصفة الا إدراك الانسان وذوقه فلو لم يوجد انسان يـتذوق ولا مـن

١ـ كَاَنَّ هذا التعبير يريد ان يحاول قائلوه به دعوى ان الغناء كمال للـنفس فـى سـماعه وهـو مغالطة وايهام منهم.

يشبهه فى ذوقه لم تكن الأشياء فى حد أنفسها حسن بمعنى الملائمة.

وهذا مثل ما يعتقده الرأى الحديث فى الألوان، إذ يقال انها لا واقع لها بل هى تحصل من انعكاسات أطياف الضوء علىٰ الأجسام، ففى الظلام حيث لا ضوء ليست هناك الوان موجودة بالفعل، بل الموجود حقيقة اجسام فيها صفات حقيقية هى منشأ لانعكاس الأطياف عند وقوع الضوء عليها، وليس كل واحد من الألوان الا طيفاً أو أطيافاً فاكثر تركبت.

وهكذا نقول فى حسن الأشياء وجمالها بمعنى الملائمة، والشىء الواقعى فيها ما هو منشأ الملائمة فى الأشياء كالطعم والرائحة ونحوهما، الذى هو كالصفة فى الجسم إذ تكون منشأ لانعكاس أطياف الضوء.

كما ان نفس اللذة والألم أيضاً أمران واقعيان ولكن ليسا هما الحسن والقبح اللذان ليسا هما من صفات الأشياء، واللذة والألم من صفات النفس المدركة للحسن والقبح.

٢ـ وأما الحسن بمعنى ما ينبغى ان يفعل عند العقل، فكذلك ليس له واقعية الا إدراك العقلاء، أو فقل تطابق آراء العقلاء. والكلام فيه كالكلام فى الحسن بمعنى الملائمة. وسيأتى تفصيل معنى تطابق العقلاء على المدح والذم أو إدراك العقل للحسن والقبح.

وعلىٰ هذا، فان كان غرض الأشاعرة من إنكار الحسن والقبح إنكار واقعيتهما بهذا المعنى من الواقعية فهو صحيح، ولكن هذا بعيد من أقوالهم لأنه لما كانوا يقولون بحسن الأفعال وقبحها بعد حكم الشارع فانه يعلم منه انه ليس غرضهم ذلك لأن حكم الشارع لايجعل لها واقعية وخارجية. كيف وقد رتبوا علىٰ ذلك بأن وجوب المعرفة والطاعة ليس بعقلى بل شرعى. وان كان غرضهم إنكار إدراك العقل كما هو الظاهر من أقوالهم فسيأتى تحقيق الحق فيه وانهم ليسوا علىٰ صواب فى ذلك.

❑ ٣ـ العقل العملى والنظرى

ان المراد من العقل ـ إذ يقولون ان العقل يحكم بحسن الشىء أو قبحه بالمعنى

الثالث من الحسن والقبح ـ هو «العقلى العملى» فى مقابل «العقل النظرى».

وليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدركات، فان كان المدرك ـ بالفتح ـ مما ينبغى ان يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم، فيسمى إدراكه «عقلاً عملياً» وان كان المدرك مما ينبغى ان يعلم مثل قولهم: «الكل أعظم من الجزء» الذى لا علاقة له بالعمل، فيسمى إدراكه «عقلاً نظرياً».

ومعنى حكم العقل ـ علىٰ هذا ـ ليس الا إدراك ان الشىء مما ينبغى ان يفعل أو يترك. وليس للعقل انشاء بعث وزجر ولا أمر ونهى الا بمعنى ان هذا الإدراك يدعو العقل إلى العمل، أى يكون سبباً لحدوث الإرادة فى نفسه للعمل وفعل ما ينبغى.

إذن، المراد من الأحكام العقلية هى مدركات العقل العملى وآراؤه.

ومن هنا تعرف ان المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الأول، هو العقل النظرى، لأن الكمال والنقص مما ينبغى ان يعلم، لا مما ينبغى ان يعمل. نعم إذا ادرك العقل كمال الفعل أو نقصه، فانه يدرك معه انه ينبغى فعله أو تركه فيستعين العقل العملى بالعقل النظرى. أو فقل يحصل العقل العملى فعلاً بعد حصول العقل النظرى.

وكذا المراد من العقل المدرك للحسن والقبح بالمعنى الثانى هو العقل النظرى، لأن الملائمة وعدمها أو المصلحة والمفسدة مما ينبغى ان يعلم، ويستتبع ذلك إدراك انه ينبغى الفعل أو الترك علىٰ طبق ما علم.

ومن العجيب ما جاء فى «جامع السعادات» إذ يقول رداً على الشيخ الرئيس خرّيت هذه الصناعة: «ان مطلق الإدراك والإرشاد إنما هو من العقل النظرى، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملى بمنزلة المُنفّذ المجرى لاشاراته»[١].

وهذا منه خروج عن الاصطلاح. وما ندرى ما يقصد من العقل العملى إذا كان الإرشاد والنصح للعقل النظرى؟ وليس هناك عقلان فى الحقيقة كما قدمنا، بل

١- جامع السعادات، ٥٧/١ المطبوع بالنجف سنة ١٣٦٨ هـ. ق

هو عقل واحد، ولكن الاختلاف في مدركاته ومتعلقاته، وللتمييز بين الموارد يسمى تارةً عملياً واخرى نظرياً؛ وكأنه يريد من العقل العملي نفس التصميم والإرادة للعمل وتسمية الإرادة عقلاً وضع جديد في اللغة.

❑ ٤ـ اسباب حكم العقل العملي بالحسن والقبح

ان الانسان إذ يدرك ان الشي ينبغي فعله فيمدح فاعله، أو لاينبغي فعله فيذم فاعله، لايحصل له هذا الإدراك جزافاً واعتباطاً، وهذا شأن كل ممكن حادث بل لابد له من سبب. وسببه بالاستقراء أحد امور خمسة نذكرها هنا لنذكر ما يدخل منها في محل النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقليين، فنقول:

الأول ـ ان يدرك ان هذا الشي كما للنفس أو نقص لها، فان إدراك العقل لكماله أو نقصه يدفعه للحكم بحسن فعله أو قبحه كما تقدم قريباً[١]، تحصيلاً لذلك الكمال أو دفعاً لذلك النقص؛

الثاني ـ ان يدرك ملائمة الشيء للنفس أو عدمها اما بنفسه أو لما فيه من نفع عام أو خاص، فيدرك حسن فعله أو قبحه تحصيلا للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكل من هذين الإدراكين ـ أعني إدراك الكمال أو النقص، وإدراك الملائمة أو عدمها ـ يكون علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون الإدراك لواقعة جزئية خاصة، فيكون حكم الانسان بالحسن والقبح بدافع المصلحة الشخصية. وهذا الإدراك لايكون بقوة العقل، لأن العقل شأنه إدراك الامور الكلية لا الامور الجزئية، بل إنما يكون إدراك الامور الجزئية بقوة الحس أو الوهم أو الخيال، وان كان مثل هذا الإدراك قد يستتبع مدحاً أو ذما لفاعله ولكن هذا المدح أو الذم لاينبغي ان يسمى عقلياً بل قد يسمى ـ بالتعبير الحديث ـ «عاطفياً» لأن سببه تحكيم العاطفة الشخصية ولا بأس بهذا التعبير؛

٢ـ ان يكون الإدراك لأمر كلي، فيحكم الانسان بحسن الفعل لكونه كمالا للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لكونه فيه مصلحة نوعية كمصلحة العدل لحفظ النظام

١- تقدم في ص١٦٣.

وبقاء النوع الانسانى. فهذا الإدراك إنما يكون بقوة العقل بما هو عقل، فيستتبع مدحاً من جميع العقلاء.

وكذا فى إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصا للنفس كالجهل، أو لكونه فيه مفسدة نوعية كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل ذلك ويستتبع ذمّا من جميع العقلاء. فهذا المدح والذم إذا تطابقت عليه جميع آراء العقلاء باعتبار تلك المصلحة أو المفسدة النوعيتين، أو باعتبار ذلك الكمال أو النقص النوعيين ـ فانه يعتبر من الأحكام العقلية التى هى موضوع النزاع.

وهو معنى الحسن والقبح العقليين الذى هو محل النفى والاثبات.

وتسمى هذه الأحكام العقلية العامة (الآراء المحمودة) و(التأديبات الصلاحية). وهى من قسم القضايا المشهورات التى هى قسم برأسه فى مقابل القضايا الضروريات. فهذه القضايا غير معدودة من قسم الضروريات، كما توهمه بعض الناس ومنهم الأشاعرة كما سيأتى فى دليلهم. وقد أوضحت ذلك فى الجزء الثالث من «المنطق» فى مبادىء القياسات، فراجع.

ومن هنا يتضح لكم جيدا ان العدلية ـ إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين ـ يريدون ان الحسن والقبح من الآراء المحمودة والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية وهى التى تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء.

والقضايا المشهورة ليس لها واقع وراء تطابق الآراء، أى ان واقعها ذلك. فمعنى حسن العدل أو العلم عندهم ان فاعله ممدوح لدى العقلاء ومعنى قبح الظلم والجهل ان فاعله مذموم لديهم[1].

ويكفينا شاهداً علىٰ ما نقول ـ من دخول أمثال هذه القضايا فى المشهورات الصرفة التى لا واقع لها الا الشهرة وانها ليست من قسم الضروريات ما قاله الشيخ الرئيس فى منطق الاشارات: «ومنها الآراء المسماة بالمحمودة. وربما خصصناها باسم

١- ولاينافى هذا ان العلم حسن من جهة اخرى وهى جهة كونه كمالاً للنفس والجهل قبيح لكونه نقصاناً.

الشهرة إذ لا عمدة لها الا الشهرة، وهى آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ... لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه، مثل حكمنا بأن سلب مال الانسان قبيح، وان الكذب قبيح لاينبغى ان يقدم عليه ...».

وهكذا وافقه شارحها العظيم الخواجه نصير الدين الطوسى.

الثالث ـ ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الخلق الانسانى» الموجود فى كل انسان علىٰ اختلافهم فى أنواعه، نحو خلق الكرم والشجاعة. فان وجود هذا الخلق يكون سبباً لإدراك ان أفعال الكرم ـ مثلاً ـ مما ينبغى فعلها فيمدح فاعلها وأفعال البخل مما ينبغى تركها فيذم فاعلها.

وهذا الحكم من العقل قد لايكون من جهة المصلحة العامة أو المفسدة العامة ولا من جهة الكمال للنفس أو النقص، بل بدافع الخلق الموجود.

وإذا كان هذا الخلق عاماً بين جميع العقلاء يكون هذا الحسن والقبح مشهوراً بينهم تتطابق عليهم آراؤهم. ولكن إنما يدخل فى محل النزاع إذا كان الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى الخلق من جهة اخرى فيه كمال للنفس أو مصلحة عامة نوعية فيدعو ذلك إلى المدح والذم. ويجب الرجوع فى هذا القسم إلىٰ ما ذكرته عن «الخلقيات» فى «المنطق»[١] لتعرف توجيه قضاء الخلق الانسانى بهذه المشهورات.

الرابع ـ ومن اسباب الحكم بالحسن والقبح «الانفعال النفسانى»، نحو الرقة والرحمة والشفقة والحياء والأنفة والحمية والغيرة ... إلىٰ غير ذلك من انفعالات النفس التى لايخلو منها انسان غالباً.

فنرى الجمهور يحكم بقبح تعذيب الحيوان اتباعاً لما فى الغريزة من الرقة والعطف، والجمهور يمدح من يعين الضعفاء والمرضى ويعنى برعاية الايتام والمجانين بل الحيوانات لأنه مقتضى الرحمة والشفقة. ويحكم بقبح كشف العورة والكلام

---

١ ـ المنطق، الجزء الثالث ص٢٩٤

البذيء لأنه مقتضى الحياء. ويمدح المدافع عن الأهل والعشيرة والوطن والأُمَّة لأنه مقتضى الغيرة والحمية ... إلىٰ غير ذلك من أمثال هذه الأحكام العامة بين الناس.

ولكن هذا الحسن والقبح لايعدان حسناً وقبحاً عقليين، بل ينبغي ان يسميا عاطفيين أو انفعاليين. وتسمى القضايا هذه عند المنطقيين بـ«الانفعاليات». ولأجل هذا لايدخل هذا الحسن والقبح فى محل النزاع مع الأشاعرة، ولانقول نحن بلزوم متابعة الشرع للجمهور فى هذه الأحكام، لأنه ليس للشارع هذه الانفعالات؛ بل يستحيل وجودها فيه لأنها من صفات الممكن. وإنما نحن نقول بملازمة حكم الشارع لحكم العقل بالحسن والقبح فى الآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية ـ علىٰ ما سيأتى ـ فباعتبار ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد ان يحكم بحكمهم بما هم عقلاء ولكن لايجب ان يحكم بحكمهم بما هم عاطفيون. ولانقول ان الشارع يتابع الناس فى احكامهم متابعة مطلقة.

الخامس ـ ومن الاسباب «العادة عند الناس»، كاعتيادهم احترام القادم ـ مثلاً ـ بالقيام له، واحترام الضيف بالطعام، فيحكمون لأجل ذلك بحسن القيام للقادم وإطعام الضيف.

والعادات العامة كثيرة ومتنوعة، فقد تكون العادة تختص باهل بلد أو قطر أو أُمَّة، وقد تعم جميع الناس فى جميع العصور أو فى عصر. فتختلف لأجل ذلك القضايا التى يحكم بها بحسب العادة، فتكون مشهورة عند القوم الذين لهم تلك العادة دون غيرهم.

وكما يمدح الناس المحافظين على العادات العامة يذمون المستهينين بها، سواء كانت العادة حسنة من ناحية عقلية أو عاطفية أو شرعية، أو سيئة قبيحة من إحدى هذه النواحي: فتراهم يذمون من يرسل لحيته إذا اعتادوا حلقها ويذمون الحليق إذا اعتادوا ارسالها، وتراهم يذمون من يلبس غير المألوف عندهم لمجرد انهم لم يعتادوا لُبْسه، بل ربما يسخرون به أو يعدونه مارقاً.

وهذا الحسن والقبح ايضاً ليسا عقليين، بل ينبغي ان يسميا «عاديين»، لأن منشأهما العادة. وتسمى القضايا فيهما فى عرف المناطقة «العاديات». ولذا لايدخل

ايضاً هذا الحسن والقبح فى محل النزاع. ولانقول نحن ـ ايضاً ـ بلزوم متابعة الشارع للناس فى أحكامهم هذه، لأنهم لم يحكموا فيها بما هم عقلاء بل بما هم معتادون، أى بدافع العادة.

نعم بعض العادات قد تكون موضوعاً لحكم الشارع. مثل حكمه بحرمة لباس الشهرة، أى اللباس غير المعتاد لبسه عند الناس. ولكن هذا الحكم لا لأجل المتابعة لحكم الناس، بل لأن مخالفة الناس فى زيّهم علىٰ وجه يثير فيهم السُخريّة والاشمئزاز فيه مفسدة موجبة لحرمة هذا اللباس شرعاً، وهذا شيء آخر غير ما نحن فيه.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ـ وقد أطلنا الكلام لغرض كشف الموضوع كشفاً تاماً ـ انه ليس كل حسن وقبح بالمعنى الثالث موضوعاً للنزاع مع الأشاعرة، بل خصوص ما كان سببه إدراك كمال الشيء أو نقصه علىٰ نحو كلى، وما كان سببه إدراك ملائمته أو عدمها علىٰ نحو كلى ايضاً من جهة مصلحة نوعية أو مفسدة نوعية فان الأحكام العقلية الناشئة من هذه الاسباب هى احكام للعقلاء بما هم عقلاء وهى التى ندعى فيها ان الشارع لابد ان يتابعهم فى حكمهم. وبهذا تعرف ما وقع من الخلط فى كلام جملة من الباحثين عن هذا الموضوع.

❑ ٥ـ معنى الحسن والقبح الذاتيين

ان الحسن والقبح بالمعنى الثالث ينقسمان إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ـ ما هو علة للحسن والقبح، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«الذاتيين»؛ مثل العدل والظلم؛ والعلم والجهل، فان العدل بما هو عدل لايكون الا حسناً أبداً، أى انه متى ما صدق عنوان العدل فانه لابد ان يمدح عليه فاعله عند العقلاء ويعد عندهم محسناً. وكذلك الظلم بما هو ظلم لايكون الا قبيحاً، أى انه متى ما صدق عنوان الظلم فان فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئاً؛

٢ـ ما هو مقتض لهما، ويسمى الحسن والقبح فيه بـ«العرضيين»؛ مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فان تعظيم الصديق لو خلى ونفسه فهو حسن ممدوح عليه، وتحقيره كذلك قبيح لو خلى ونفسه. ولكن تعظيم الصديق بعنوان انه تعظيم الصديق يجوز ان يكون قبيحاً مذموماً كما إذا كان سبباً للظلم ثالث، بخلاف العدل فانه

يستحيل ان يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل. كذلك تحقير الصديق بعنوان انه تحقير له يجوز ان يكون حسناً ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل ان يكون الظلم حسناً مع بقاء صدق عنوان الظلم؛

٣ـ ما لا عِلّية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنما قد يتصف بالحسن تارةً إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتصف بالقبح اخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم. وقد لاينطبق عليه عنوان أحدهما فلايكون حسناً ولا قبيحاً، كالضرب مثلاً فانه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح.

ومعنى كون الحسن أو القبح ذاتياً: ان العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي حد ذاته يكون محكوماً به، لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر. فلايحتاج إلىٰ واسطة في اتصافه بأحدهما.

ومعنى كونه مقتضياً لأحدهما: ان العنوان ليس في حد ذاته متصفا به بل بتوسط عنوان آخر، ولكنه لو خلي وطبعه كان داخلاً تحت العنوان الحسن أو القبيح الا ترى ان تعظيم الصديق لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان العدل الذي هو حسن في ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مصلحةً نوعية عامة. أما لو كان سبباً لهلاك نفس محترمة كان قبيحاً لأنه يدخل حينئذٍ بما هو تعظيم الصديق تحت عنوان الظلم ولايخرج عن عنوان كونه تعظيماً للصديق.

وكذلك يقال في تحقير الصديق، فانه لو خلي ونفسه يدخل تحت عنوان الظلم الذي هو قبيح بحسب ذاته، أي بهذا الاعتبار تكون له مفسدة نوعية عامة. فلو كان سبباً لنجاة نفس محترمة كان حسناً لأنه يدخل حينئذٍ تحت عنوان العدل ولايخرج عن عنوان كونه تحقيراً للصديق.

وأما العناوين من القسم الثالث فليست في حد ذاتها لو خليت وأنفسها داخلة تحت عنوان حسن أو قبيح، فلذلك لاتكون لها علية ولا اقتضاء.

وعلىٰ هذا يتضح معنى العلية والاقتضاء هنا، فان المراد من العلية ان العنوان بنفسه هو تمام موضوع حكم العقلاء بالحسن أو القبح. والمراد من الاقتضاء ان

العنوان لو خلى وطبعه يكون داخلاً فيما هو موضوعاً لحكم العقلاء بالحسن أو القبح. وليس المراد من العلية والاقتضاء ما هو معروف من معناهما انه بمعنى التأثير والايجاد فانه من البديهى انه لا علية ولا اقتضاء لعناوين الأفعال فى احكام العقلاء الا من باب علية الموضوع لمحموله.

❐ ٦ـ أدلة الطرفين

بتقديم الامور السابقة نستطيع ان نواجه أدلة الطرفين بعين بصيرة؛ لنعطى الحكم العادل لأحدهما ونأخذ النتيجة المطلوبة. ونحن نبحث عن ذلك فى عدة مواد، فنقول:

١ـ انا ذكرنا ان قضية الحسن والقبح من القضايا المشهورات، واشرنا إلىٰ ما كنتم درستموه فى الجزء الثالث من المنطق من ان المشهورات قسم يقابل الضروريات الست كلها. ومنه نعرف المغالطة فى دليل الأشاعرة وهو أهم أدلتهم إذ يقولون:

«لو كانت قضية الحسن والقبح مما يحكم به العقل لما كان فرق بين حكمه فى هذه القضية وبين حكمه بأن الكل أعظم من الجزء. ولكن الفرق موجود قطعاً إذ الحكم الثانى لا يختلف فيه اثنان مع وقوع الاختلاف فى الأول».

وهذا الدليل من نوع القياس الاستثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم.

والجواب عنه: ان المقدمة الاولى، وهى الجملة الشرطية ممنوعة، ومنعها يعلم مما تقدم آنفاً، لأن قضية الحسن والقبح ـ كما قلنا ـ من المشهورات وقضية ان الكل أعظم من الجزء من الأوليات اليقينيات، فلا ملازمة بينهما. وليس هما من باب واحد حتىٰ يلزم من كون القضية الاولى مما يحكم به العقل الا يكون فرق بينها وبين القضية الثانية. وينبغى ان نذكر جميع الفروق بين المشهورات هذه وبين الأوليات، ليكون أكثر وضوحاً بطلان قياس احداهما على الاخرى. والفارق من وجوه ثلاثة:

الأول ـ ان الحاكم فى قضايا التأديبات، العقل العملى، والحاكم فى الأوليات، العقل النظرى؛

الثانى ـ ان القضية التأديبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجى؛

الثالث ـ ان القضية التأديبية لايجب ان يحكم بها كل عاقل لو خلى ونفسه ولم يتأدب بقبولها والاعتراف بها، كما قال الشيخ الرئيس علىٰ ما نقلناه من عبارته فيما سبق فى الأمر الثانى وليس كذلك القضية الأولية التى يكفى تصور طرفيها فى الحكم، فانه لابد ألا يشذ عاقل فى الحكم بها لأول وهلة.

٢ـ ومن أدلتهم علىٰ إنكار الحسن والقبح العقليين ان قالوا: انه لو كان ذلك عقلياً لما اختلف حسن الأشياء وقبحها باختلاف الوجوه والاعتبارات كالصدق إذ يكون مرة ممدوحاً عليه واخرى مذموماً عليه، إذا كان فيه ضرر كبير. وكذلك الكذب بالعكس يكون مذموماً عليه وممدوحاً عليه، إذا كان فيه نفع كبير؛ كالضرب والقيام والقعود ونحوها مما يختلف حسنه وقبحه.

والجواب عن هذا الدليل واشباهه يظهر مما ذكرناه من أحسن الأشياء وقبحها علىٰ انحاء ثلاثة، فما كان ذاتياً لايقع فيه اختلاف، فان العدل بما هو عدل لايكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لايكون حسناً أبداً، أى انه مادام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح ومادام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم. وأما ما كان عرضياً فانه يختلف بالوجوه والاعتبارات، فمثلاً الصديق ان دخل تحت عنوان العدل كان ممدوحاً وان دخل تحت عنوان الظلم كان قبيحاً. وكذلك الكذب وما ذكر من الأمثلة.

والخلاصة، ان العدلية لايقولون بأن جميع الأشياء لابد ان تتصف بالحسن أبداً أو بالقبح أبداً، حتىٰ يلزم ما ذكر من الاشكال.

٣ـ وقد استدل العدلية علىٰ مذهبهم بما خلاصته:

«انه من المعلوم ضرورة حسن الإحسان وقبح الظلم عند كل عاقل من غير اعتبار شرع، فان ذلك يدركه حتىٰ منكر الشرائع».

واجيب عنه، بأن الحسن والقبح فى ذلك بمعنى الملائمة والمنافرة أو بمعنى صفة الكمال والنقص، وهو مسلم لا نزاع فيه. وأما بالمعنى المتنازع فيه فانا لانسلم جزم

العقلاء به.

ونحن نقول: ان من يدعى ضرورة حكم العقلاء بحسن الإحسان وقبح الظلم يدعى ضرورة مدحهم لفاعل الإحسان وذمهم لفاعل الظلم. ولا شك فى ان هذا المدح والذم من العقلاء ضروريان لتواتره عن جميع الناس ومنكره مكابر. والذى يدفع العقلاء لهذا ـ كما قدمنا ـ شعورهم بأن العدل كما للعادل وملائمته لمصلحة النوع الانسانى وبقائه وشعورهم بنقص الظلم ومنافرته لمصلحة النوع الانسانى وبقائه.

٤ـ واستدل العدلية ايضاً بأن الحسن والقبح لو كانا لايثبتان الا من طريق الشرع، فهما لايثبتان أصلاً حتىٰ من طريق الشرع.

وقد صور بعضهم هذه الملازمة على النحو الآتى.

ان الشارع إذا أمر بشىء فلايكون حسناً الا إذا مدح مع ذلك الفاعل عليه وإذا نهى عن شىء فلايكون قبيحاً الا إذا ذم الفاعل عليه. ومن أين تعرف انه يجب ان يمدح الشارع فاعل المأمور به ويذم فاعل المنهى عنه، الا إذا كان ذلك واجباً عقلاً، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهى عنه علىٰ حكم العقل وهو المطلوب.

ثم لو ثبت ان الشارع مدح فاعل المأمور به وذم فاعل المنهى عنه، والمفروض ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، فمن اين نعرف انه صادق فى مدحه وذمه الا إذا ثبت ان الكذب قبيح عقلاً يستحيل عليه، فيتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً علىٰ ثبوتهما عقلاً، فلو لم يكن لهما ثبوت عقلاً فلا ثبوت لهما شرعاً.

وقد اجاب بعض الأشاعرة عن هذا التصوير بانه يكفى فى كون الشىء حسناً ان يتعلق به الأمر وفى كونه قبيحاً أن يتعلق به النهى، والأمر والنهى ـ حسب الفرض ـ ثابتان وجداناً. ولا حاجة إلىٰ فرض ثبوت مدح وذم من الشارع.

وهذا الكلام ـ فى الحقيقة ـ يرجع إلىٰ أصل النزاع فى معنى الحسن والقبح، فيكون الدليل وجوابه صرف دعوى ومصادرة على المطلوب، لأن المستدل يرجع قوله إلىٰ انه يجب المدح والذم عقلاً لأنهما واجبان فى اتصاف الشىء بالحسن والقبح والمجيب يرجع قوله إلىٰ انهما لايجبان عقلاً لأنهما غير واجبين فى الحسن والقبح.

والأحسن تصوير الدليل علىٰ وجه آخر، فنقول:

انه من المسلم عند الطرفين وجوب طاعة الأوامر والنواهى الشرعية وكذلك وجوب المعرفة. وهذا الوجوب عند الأشاعرة وجوب شرعى حسب دعواهم، فنقول لهم: من أين يثبت هذا الوجوب؟ لابد ان تجب طاعة هذا الأمر، فان كان هذا الوجوب عقلياً فهو المطلوب، وان كان شرعياً أيضاً فلا بد له من أمر ولابد له من طاعة فنقل الكلام إليه ... وهكذا نمضى إلىٰ غير النهاية. ولانقف حتىٰ ننتهى إلىٰ طاعة وجوبها عقلى لاتتوقف علىٰ أمر الشارع. وهو المطلوب.

بل ثبوت الشرائع من أصلها يتوقف على التحسين والتقبيح العقليين، ولو كان ثبوتها من طريق شرعى لاستحال ثبوتها، لأنا ننقل الكلام إلىٰ هذا الطريق الشرعى فيتسلسل إلىٰ غير النهاية.

والنتيجة: ان ثبوت الحسن والقبح شرعاً يتوقف علىٰ ثبوتهما عقلاً.

المبحث الثاني ـ إدراك العقل للحسن والقبح

بعد ما تقدم من ثبوت الحسن والقبح العقليين فى الأفعال، فقد نسب بعضهم إلىٰ جماعة الأخباريين ـ علىٰ ما يظهر من كلمات بعضهم ـ إنكار ان يكون للعقل حق إدراك ذلك الحسن والقبح. فلايثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل.

والشيء الثابت قطعاً عنهم على الإجمال القول بعدم جواز الاعتماد علىٰ شيء من الإدراكات العقلية فى إثبات الأحكام الشرعية. وقد فسر هذا القول بأحد وجوه ثلاثة[1] حسب اختلاف عبارات الباحثين منهم:

١ـ إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين. وهذه هى مسألتنا التى عقدنا لها هذا المبحث الثانى؛

٢ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل، إنكار الملازمة بينه وبين حكم الشرع

١- سيأتى ان هناك وجهاً رابعاً لحمل كلامهم عليه بما أوّلنا به رأى صاحب الفصول الآتى، وهو انكار العقل لملاكات الأحكام الشرعية. وهو وجه وجيه سيأتى بيانه وتأييده وبه تحل عقدة النزاع ويقع التصالح بين الطرفين.

وهذه هى المسألة الآتية فى «المبحث الثالث»؛

٣ـ بعد الاعتراف بثبوت إدراك العقل وثبوت الملازمة، إنكار وجوب إطاعة الحكم الشرعى الثابت من طريق العقل ومرجع ذلك إلىٰ إنكار حجية العقل. وسيأتى البحث عن ذلك فى الجزء الثالث من هذا الكتاب (مباحث الحجة).

وعليه، فان أرادوا التفسير الأول بعد الاعتراف بثبوت الحسن والقبح العقليين فهو كلام لا معنى له، لأنه قد تقدم انه لا واقعية للحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مع الأشاعرة وهو المعنى الثالث الا إدراك العقلاء لذلك وتطابق آرائهم علىٰ مدح فاعل الحسن وذم فاعل القبيح علىٰ ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا اعترفوا بثبوت الحسن والقبح بهذا المعنى فهو اعتراف بادراك العقل. ولا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح وبين إدراك العقل لهما الا إذا جاز تفكيك الشىء عن نفسه. نعم إذا فسروا الحسن والقبح بالمعنيين الأولين جاز هذا التفكيك ولكنهما ليسا موضع النزاع عندهم.

وهذا الأمر واضح لايحتاج إلىٰ أكثر من هذا البيان بعدما قدمناه فى المبحث الأول.

المبحث الثالث ـ ثبوت الملازمة العقلية بين حكم العقل وحكم الشرع

ومعنى الملازمة العقلية هنا ـ علىٰ ما تقدم ـ انه إذا حكم العقل بحسن شىء أو قبحه هل يلزم عقلاً ان يحكم الشرع علىٰ طبقه؟

وهذه هى المسألة الاصولية التى تخص علمنا، وكل ما تقدم من الكلام كان كالمقدمة لها. وقد قلنا سابقاً: ان الأخباريين فسر كلامهم ـ فى أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة الذى يظهر من كلام بعضهم ـ بانكار هذه الملازمة. وأما الاصوليون فقد أنكرها منهم صاحب الفصول ولمنعرف له موافقاً. وسيأتى توجيه كلامهم وكلام الأخباريين.

والحق ان الملازمة ثابتة عقلاً، فان العقل إذا حكم بحسن شىء أو قبحه ـ أى انه إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء علىٰ حسن شىء لما فيه من حفظ

النظام وبقاء النوع أو علىٰ قبحه لما فيه من الاخلال بذلك ـ فان الحكم هذا يكون بادى رأى الجميع فلا بد ان يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما عاقل ـ بل خالق العقل ـ كسائر العقلاء، لابد ان يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا انه لم يشاركهم فى حكمهم لما كان ذلك الحكم بادى رأى الجميع، وهذا خلاف الفرض.

وبعد ثبوت ذلك ينبغى ان نبحث هنا عن مسألة اخرى، وهى انه لو ورد من الشارع أمر فى مورد حكم العقل كقوله تعالى: **﴿أَطيعُوا اللّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ﴾**[١] فهذا الأمر من الشارع هل هو أمر مولوى، أى انه أمر منه بما هو مولى، أو انه أمر ارشادى، أى انه أمر لأجل الإرشاد إلىٰ ما حكم به العقل، أى انه أمر منه بما هو عاقل؟ وبعبارة اخرى، ان النزاع هنا فى ان مثل هذا الأمر من الشارع هل هو أمر تأسيسى، وهذا معنى انه مولوى أو انه أمر تأكيدى وهو معنى انه ارشادى؟

لقد وقع الخلاف فى ذلك، والحق انه للارشاد حيث يفرض ان حكم العقل هذا كافٍ لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلىٰ جعل الداعى من قبل المولى ثانياً، بل يكون عبثا ولغواً، بل هو مستحيل لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وعليه، فكل ما يرد فى لسان الشرع من الأوامر فى موارد المستقلات العقلية لابد ان يكون تأكيداً لحكم العقل لا تأسيساً.

نعم لو قلنا بأن ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحقاق المدح والذم فقط، علىٰ وجه لايلزم منه استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى، أو انه يلزم منه ذلك بل هو عينه[٢] ولكن لايدرك ذلك كل أحد فيمكن الا يكون نفس إدراك استحقاق

١- النساء /٥٩ ـ المائدة /٩٢ ـ النور /٥٤ ـ محمد /٣٣ ـ التغابن /١٢

٢- الحق ـ كما صرح بذلك كثير من العلماء المحققين ـ ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، بمعنى ان المراد من المدح ما يعم الثواب لأن المراد بالمدح المجازاة بالخير، والمراد من الذم ما يعم العقاب لأن المراد به المكافاة بالشر. ولذا قالوا: ان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، وأرادوا به هذا المعنى.

المدح والذم كافياً لدعوة كل أحد إلى الفعل الا للأَفذاذ من الناس، فلايستغنى أكثر الناس عن الأمر من المولى المترتب علىٰ موافقته الثواب وعلىٰ مخالفته العقاب فى مقام الدعوة إلى الفعل وانقياده، فإذا ورد أمر من المولى فى مورد حكم العقل المستقل فلا مانع من حمله على الأمر المولوى، الا إذا استلزم منه محال التسلسل كالأمر بالطاعة والأمر بالمعرفة؛ بل مثل هذه الموارد لا معنى لأن يكون الأمر فيها مولوياً، لأنه لايترتب علىٰ موافقته ومخالفته غير ما يترتب علىٰ متعلق المأمور به، نظير الأمر بالاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى.

❑ توضيح وتعقيب:

والحق ان الالتزام بالتحسين والتقبيح العقليين هو نفس الالتزام بتحسين الشارع وتقبيحه، وفقا لحكم العقلاء لأنه من جملتهم، لا انهما شيئان أحدهما يلزم الآخر، وان توهم ذلك بعضهم.

ولذا ترى أكثر الاصوليين والكلاميين لم يجعلوهما مسألتين بعنوانين، بل لم يعنونوا الا مسألة واحدة هى مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعليه، فلا وجه للبحث عن ثبوت الملازمة بعد فرض القول بالتحسين والتقبيح. وأما نحن فانما جعلنا الملازمة مسألة مستقلة فللخلاف الذى وقع فيها بتوهم التفكيك.

ومن العجيب ما عن صاحب الفصول رحمه الله من إنكاره للملازمة مع قوله بالتحسين والتقبيح العقليين، وكأنه ظن ان كل ما ادركه العقل من المصالح والمفاسد ـ ولو بطريق نظرى أو من غير سبب عام من الاسباب المتقدم ذكرها ـ يدخل فى مسألة التحسين والتقبيح، وان القائل بالملازمة يقول بالملازمة أيضاً فى مثل ذلك.

ولكن نحن قلنا: ان قضايا التحسين والتقبيح هى القضايا التى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء وهى بادى رأى الجميع، وفى مثلها نقول بالملازمة لا مطلقاً. فليس كل ما ادركه العقل من أى سبب كان ولو لم تتطابق عليه الآراء أو تطابقت ولكن لا بما هم عقلاء يدخل فى هذه المسألة.

وقد ذكرنا نحن سابقاً: ان ما يدركه العقل من الحسن والقبح بسبب العادة أو الانفعال ونحوهما، وما يدركه لا من سبب عـام للـجميع، لايـدخل فى مـوضوع مسألتنا.

ونزيد هذا بيانا وتوضيحا هنا، نقول:

ان مصالح الأحكام الشرعية المولوية التى هى نفسها ملاكات أحكام الشارع لاتندرج تحت ضابط نحن ندركه بعقولنا، إذ لايجب فيها ان تكون هى بعينها المصالح العمومية المبنى عليها حفظ النظام العام وابقاء النوع التى هى ـ أعنى هذه المـصالح العمومية ـ مناطات الأحكام العقلية فى مسألة التحسين والتقبيح العقليين.

وعلىٰ هذا، فلا سبيل للعقل بما هو عقل إلىٰ إدراك جميع ملاكات الأحكـام الشرعية؛ فإذا ادرك العقل المصلحة فى شىء أو المفسدة فى آخر ولم يكـن إدراكـه مستندا إلىٰ إدراك المصلحة أو المفسدة العامتين اللتين يتساوى فى إدراكـهما جمـيع العقلاء فانه ـ أعنى العقل ـ لا سبيل له إلى الحكم بأن هذا المدرك يجب ان يحكم به الشارع علىٰ طبق حكم العقل، إذ يحتمل ان هناك ما هو مناط لحكم الشارع غير ما ادركه العقل، أو ان هناك مانعا يمنع من حكم الشارع علىٰ طبق ما ادركه العقل وان كان ما ادركه مقتضيا لحكم الشارع.

ولأجل هذا نقول انه ليس كل ما حكم به الشرع يجب ان يحكم به العقل وإلىٰ هذا يرمى قول امامنا الصادق عليه‌السلام «ان دين اللّه لايصاب بالعقل» ولأجل هـذا أيضاً نحن لانعتبر القياس والاستحسان من الأدلة الشرعية على الأحكام.

وعلىٰ هذا التقدير، فان كان ما أنكره صاحب الفصول والأخـباريون مـن الملازمة هى الملازمة فى مثل تلك المدركات العقلية التى هى ليست من المستقلات العقلية التى تطابقت عليها آراء العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ فان إنكارهم فى محله وهم علىٰ حق فيه لا نزاع لنا معهم فيه. ولكن هذا أمر اجنبى عن الملازمة المبحوث عنها فى المستقلات العقلية.

وان كان ما أنكروه هى مطلق الملازمة حتىٰ فى المستقلات العقلية كما قد يظهر

من بعض تعبيراتهم فهم ليسوا علىٰ حق فيما أنكروا، ولا مستند لهم.

وعلىٰ هذا فيمكن التصالح بين الطرفين بتوجيه كلام الأخباريين وصاحب الفصول بما يتفق وما أوضحناه، ولعله لا يأباه بعضهم كلامهم.

الباب الثانى

غير المستقلات العقليّة

❑ **تمهيد:**

سبق ان قلنا: ان المراد من «غير المستقلات العقلية» هو ما لم يستقل العقل به وحده فى الوصول إلى النتيجة، بل يستعين بحكم شرعى[1] فى إحدى مقدمتى القياس (وهى الصغرى)، والمقدمة الاخرى (وهى الكبرى).

مثاله حكم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة شرعاً وبين وجوب الحكم العقلى الذى هو عبارة عن حكم العقل بالملازمة عقلاً بين الحكم فى المقدمة الاولى وبين حكم شرعى آخر.

وهذه الملازمة العقلية لها عدة موارد وقع فيها البحث وصارت موضعاً للنزاع ونحن ذاكرون هنا أهم هذه المواضع فى مسائل:

المسألة الاولى: الإجزاء[2]

❑ **تصدير:**

لا شك فى ان المكلف إذا فعل بما أمر به مولاه على الوجه المطلوب ـ أى اتى بالمطلوب على طبق ما أمر به جامعاً لجميع ما هو معتبر فيه من الاجزاء أو الشرائط شرعية أو عقلية ـ فان هذا الفعل منه يعتبر امتثالاً لنفس ذلك الأمر، سواء كان الأمر

١- قلنا «يستعين بحكم شرعى» ولم نقل «ان المقدمة الشرعيه» لتعميم بحث غير المستقلات العقلية لمسألة الاجزاء، فان صغرى مسألة الاجزاء هكذا: «هذا الفعل اتيان بالمأمور به شرعاً» والحكم بأن الفعل اتيان بالمأمور به يستعان فيه بالحكم الشرعى وهو الأمر المفروض ثبوته.

٢- الاجزاء: مصدر (أجزأ) أى اغنى عنه وقام مقامه.

اختياراً واقعياً، أو اضطرارياً، أو ظاهرياً.

وليس فى هذا خلاف أو لايمكن ان يقع فيه الخلاف.

وكذا لا شك ولا خلاف فى هذا الامتثال علىٰ تلك الصفة يجزىء ويكتفى به عن امتثال آخر، لأن المكلف ـ حسب الفرض ـ قد جاء بما عليه من التكليف على الوجه المطلوب. وكفى!

وحينئذٍ يسقط الأمر الموجه إليه، لأنه قد حصل بالفعل ما دعا إليه وانتهى أمده. ويستحيل ان يبقى بعد حصول غرضه وما كان قد دعا إليه، لانتهاء أمد دعوته بحصول غايته الداعية إليه، الا إذا جوّزنا المحال وهو حصول المعلول بلا علة.[1]

وإنما وقع الخلاف ـ أو يمكن ان يقع ـ فى مسألة الاجزاء فيما إذا كان هناك أمران: أمر أولى واقعى لم يمتثله المكلف اما لتعذره عليه أو لجهله به، وأمر ثانوى اما اضطرارى فى صورة تعذر الأول واما ظاهرى فى صورة الجهل بالأول؛ فانه إذا امتثل المكلف هذا الأمر الثانوى الاضطرارى أو الظاهرى ثم زال العذر والاضطرار

١- واذا صح ان يقال شيء فى هذا الباب فليس فى اجزاء المأتى به والاكتفاء بامتثال الأمر، فان هذا قطعى كما قلنا فى المتن، وانما الذى يصح ان يقال ويبحث عنه ففى جواز الامتثال مرة اخرى بدلاً عن الامتثال الأول علىٰ وجه يلغى الامتثال الأول ويكتفى بالثانى.

وقد يتصور الطالب ان هذا لا مانع منه عقلاً، بأن يتصور ان هناك حالة منتظرة بعد الامتثال الأول، بمعنى ان نتصور ان الغرض من الأمر لم يحصل بمجرد الامتثال الأول فلايسقط عنده الأمر، بل يبقى مجال لامتثاله ثانياً، لاسيما اذا كان الامتثال الثانى أفضل. ويساعد علىٰ هذا التصوير انه قد ورد فى الشريعة ما يؤيد ذلك بظاهره مثل ما ورد فى باب اعادة من صلى فرادى عند حضور الجماعة: «ان اللّه تعالى يختار احبهما اليه».

والحق، عدم جواز تبديل الامتثال بامتثال آخر، لأن الاتيان بالمأمور به بحدوده وقيوده علة تامة لحصول الغرض، فلاتبقى حالة منتظرة بعد الامتثال الأول فيسقط الأمر لانتهاء أمده كما قلنا فى المتن.

أما ما ورد فى جواز ذلك فيحمل علىٰ استحباب الاعادة بأمر آخر ندبى، وينبغى ان يحمل قوله عليه السلام «يختار احبهما اليه» علىٰ ان المراد يختار ذلك فى مقام عطاء الثواب والأجر، لا فى مقام امتثال الأمر الوجوبى بالصلاة وان الامتثال يقع بالثانى.

أو زال الجهل وانكشف الواقع، صح الخلاف فى كفاية ما أتى به امتثالاً للأمر الثانى عن امتثال الأمر الأول، واجزائه عنه إعادة فى الوقت وقضاء فى خارجه.

ولأجل هذا عقدت هذه المسألة «مسألة الإجزاء».

وحقيقتها هو البحث عن ثبوت الملازمة ـ عقلاً ـ بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى، وبين الاجزاء والاكتفاء به عن امتثال الأمر الاولى الاختيارى الواقعى.

وقد عبر بعض علماء الاصول المتأخرين عن هذه المسألة بقوله:

«هل الإتيان بالمأمور به علىٰ وجهه يقتضى الاجزاء أو لا يقتضى».

والمراد من «الاقتضاء» فى كلامه: الاقتضاء بمعنى العلية والتأثير، أى انه هل يلزم ـ عقلاً ـ من الإتيان بالمأمور به سقوط التكليف شرعاً أداء وقضاء؟

ومن هنا تدخل هذه المسألة فى باب الملازمات العقلية، علىٰ ما حررنا البحث فى صدر هذا المقصد عن المراد بالملازمة العقلية. ولا وجه لجعلها من باب مباحث الألفاظ لأن ذلك ليس من شؤون الدلالة اللفظية.

وعلينا ان نعقد البحث فى مقامين: الأول، فى اجزاء المأمور به بالأمر الاضطرارى الثانى، فى اجزاء المأمور به بالأمر الظاهرى:

المقام الأول ـ الأمر الاضطرارى

وردت فى الشريعة المطهرة أوامر لاتحصى تختص بحال الضروريات وتعذر امتثال الأوامر الاولى أو بحال الحرج فى امتثالها: مثل التيمم ووضوء الجبيرة وغسلها وصلاة العاجز عن القيام أو القعود، وصلاة الغريق.

ولا شك فى ان الاضطرار ترتفع به فعلية التكليف، لأن اللّه تعالى لايكلف نفسا الا وسعها. وقد ورد فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله المشهور الصحيح «رفع عن امتى ما اضطروا إليه»[١].

غير ان الشارع المقدس ـ حرصاً علىٰ بعض العبادات لاسيما الصلاة التى

١- خصال الصدوق، باب التسعة ـ توحيد الصدوق، ص٣٥٣

لاتترك بحال ـ أمر عباده بالاستعاضة عما اضطروا إلىٰ تركه بالإتيان ببدل عنه: فامر ـ مثلاً ـ بالتيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل، وقد جاء فى الحديث «يكفيك عشر سنين». وأمر بالمسح على الجبيرة بدلاً عن غسل بشرة العضو فى الوضوء والغسل. وأمر بالصلاة من جلوس بدلاً عن الصلاة من قيام ... وهكذا فيما لايحصى من الأوامر الواردة فى حال اضطرار المكلف وعجزه عن امتثال الأمر الاولى الاختيارى أو فى حال الحرج فى أمثاله.

ولا شك فى ان هذه الأوامر الاضطرارية هى أوامر واقعية حقيقية ذات مصالح ملزمة كالأوامر الأولية. وقد تسمى (الأوامر الثانوية) تنبيها علىٰ انها واردة لحالات طارئة ثانوية على المكلف وإذا امتثلها المكلف ادى ما عليه فى هذا الحال وسقط عنه التكليف بها.

ولكن يقع البحث والتساؤل فيما لو ارتفعت تلك الحالة الاضطرارية الثانوية ورجع المكلف إلىٰ حالته الأولى من التمكن من أداء ما كان عليه واجباً فى حالة الاختيار، فهل يجزئه ماكان قد اتى به فى حال الاضطرار، أو لايجزئه، بل لابد له من إعادة الفعل فى الوقت أداء إذا كان ارتفاع الاضطرار قبل انتهاء وقت الفعل وكنا قلنا بجواز البدار[1]، أو إعادته خارج الوقت قضاء إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت.

ان هذا أمر يصح فيه الشك والتساؤل، وان كان المعروف بين الفقهاء فى فتاويهم القول بالاجزاء مطلقاً أداء وقضاء.

غير ان إطباقهم على القول بالاجزاء ليس مستنداً إلىٰ دعوى ان البديهية العقلية تقضى به، لأنه هنا يمكن تصور عدم الاجزاء بلا محذور عقلى، أعنى يمكننا ان نتصور عدم الملازمة بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى وبين الاجزاء به عن الأمر الواقعى الاختيارى.

---

١ ـ لأنه اذا لم‌يجز البدار، فان ابتدر فعمله باطل فكيف يجزىء، وان لم‌يبتدر فلايبقى مجال لزوال العذر فى الوقت حتىٰ يتصور الأداء.

توضيح ذلك: انه لا إشكال في ان المأتي به في حال الاضطرار انقص من المأمور به حال الاختيار، والقول بالاجزاء فيه معناه كفاية الناقص عن الكامل مع فرض حصول التمكن من أداء الكامل في الوقت أو خارجه. ولا شك في ان العقل لايرى بأساً بالأمر بالفعل ثانياً بعد زوال الضرورة، تحصيلا للكامل الذي قد فات منه؛ بل قد يلزم العقل بذلك إذا كان في الكامل مصلحة ملزمة لايفي بها الناقص و لا يسد مسد الكامل في تحصيلها.

والمقصود الذي نريد ان نقوله بصريح العبارة: «ان الإتيان بالناقص بالنظرة الاولى مما يقتضي عقلاً الاجزاء عن الكامل».

فلا بد ان يكون ذهاب الفقهاء إلى الاجزاء لسر هناك: اما لوجود ملازمة بين الإتيان بالناقص وبين الاجزاء عن الكامل، واما لغير ذلك من الاسباب فيجب ان نتبين ذلك، فنقول: هناك وجوه أربعة تصلح ان تكون كلها أو بعضها مستنداً للقول بالاجزاء نذكرها كلها.

١ـ انه من المعلوم ان الأحكام الواردة في حال الاضطرار واردة للتخفيف على المكلفين والتوسعة عليهم في تحصيل مصالح التكاليف الأصلية الأولية **﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلايُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾**[1].

وليس من شأن التخفيف والتوسعة ان يكلفهم ثانياً بالقضاء أو الأداء، وان كان الناقص لايسد مسد الكامل في تحصيل مصلحته الملزمة؛

٢ـ ان أكثر الأدلة الواردة في التكاليف الاضطرارية مطلقة مثل قوله تعالى **﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً﴾**[2]، أي ان ظاهرها بمقتضى الإطلاق، الاكتفاء بالتكليف الثاني لحال الضرورة، وان التكليف منحصر فيه وليس وراءه تكليف آخر؛ فلو ان الأداء أو القضاء واجبان أيضاً لوجب البيان والتنصيص على ذلك. وإذ لم يبين ذلك علم ان الناقص يجزيء عن أداء الكامل أداء وقضاء، لاسيما مع ورود مثل قوله عليه السلام: «ان التراب يكفيك عشر سنين»؛

١- البقرة /١٨٥ ٢- النساء /٤٣ ـ المائدة /٦

٣ـ ان القضاء بالخصوص إنما يجب فيما إذا صدق الفوت، ويمكن ان يقال انه لايصدق الفوت فى المقام، لأن القضاء إنما يفرض فيما إذا كانت الضرورة مستمرة فى جميع وقت الأداء. وعلىٰ هذا التقدير لا أمر بالكامل فى الوقت، وإذا لم يكن أمر فقد يقال انه لايصدق بالنسبة إليه فوت الفريضة، إذ لا فريضة.

واما الأداء، فانما يفرض فيما يجوز البدار به، وقد ابتدر المكلف ـ حسب الفرض ـ إلىٰ فعل الناقص فى الازمنة الأولى من الوقت ثم زالت الضرورة قبل انتهاء الوقت. ونفس الرخصة فى البدار ـ لو ثبتت ـ تشير إلىٰ مسامحة الشارع فى تحصيل الكامل عند التمكن، والا لفرض عليه الانتظار تحصيلا للكامل؛

٤ـ إذا كنّا قد شككنا فى وجوب الأداء والقضاء، والمفروض ان وجوبهما لم ننفه بإطلاق ونحوه، فان هذا شك فى أصل التكليف. وفى مثله، تجرى أصالة البراءة القاضية بعدم وجوبهما.

فهذه الوجوه الأربعة كلها أو بعضها أو نحوها هى سر حكم الفقهاء بالاجزاء قضاء أو أداء. والقول بالاجزاء ـ علىٰ هذا ـ أمر لا مفر منه. ويتأكد ذلك فى الصلاة التى هى العمدة فى الباب.

المقام الثانى ـ الأمر الظاهرى

☐ تمهيد:

للحكم الظاهرى اصطلاحان: أحدهما، ما تقدم فى أوائل الجزء الأول[1]، وهو المقابل للحكم الواقعى، وان كان الواقعى مستفاداً من الأدلة الاجتهادية الظنية فيختص الظاهرى بما ثبت بالاصول العملية. وثانيهما، كل حكم ثبت ظاهراً عند الجهل بالحكم الواقعى الثابت فى علم اللّه تعالى، فيشمل الحكم الثابت بالأمارات والاصول معاً. فيكون الحكم الظاهرى بالمعنى الثانى أعم من الأول.

وهذا المعنى الثانى العام هو المقصود هنا بالبحث، فالأمر الظاهرى: ما تضمنه الأصل أو الأمارة.

١- المقصد الأول ص٦

ثم انه لا شك فى ان الأمر الواقعى فى موردى الأصل والأمارة غير منجز على المكلف، بمعنى انه لا عقاب علىٰ مخالفته بسبب العمل بـالأمارة والأصـل لو اتـفق مخالفتهما له، لأنه ـ من الواضح ـ ان كل تكليف غير وأصل إلى المكلف بعد الفحص واليأس غير منجز عليه، ضرورة ان التكليف إنما يتنجز بوصوله بأى نحو من انحاء الوصول، ولو بالعلم الإجمالى.

هذا كله لا كلام فيه، وسيأتى فى مباحث الحجة تفصيل الحديث عنه. وإنمـا الذى يحسن ان نبحث عنه هنا فى هذا الباب هو ان الأمر الواقعى المجهول لو انكشف فيه بعد ذلك خطأ الأمارة أو الأصل، وقد عمل المكلف ـ حسب الفـرض ـ عـلىٰ خلافه اتباعاً للامارة الخاطئة أو الأصل المخالف للواقع، فهل يجب عـلى المكـلف امتثال الأمر الواقعى فى الوقت أداء وفى خارج الوقت قضاء، أو انه لايجب شىء عليه بل يجزى ما اتى به علىٰ طبق الأمارة أو الأصل ويكتفى به؟

ثم ان العمل علىٰ خلاف الواقع ـ كما سبق ـ تارةً يكون بالأمارة واخـرى بالأصل. ثم الانكشاف علىٰ نحوين: انكشاف علىٰ نحو اليقين وانكشـاف بمـقتضى حجة معتبرة. فهذه أربع صور.

ولاختلاف البحث فى هذه الصور ـ مع اتفاق صورتين منها فى الحكم وهما صورتا الانكشاف ـ بحجة معتبرة مع العمل علىٰ طبق الأمارة ومع العمل بمقتضى الأصل ـ نعقد البحث فى ثلاث مسائل:

❑ ١ـ الاجزاء فى الأمارة مع انكشاف الخطأ يقينا

ان قيام الأمارة تارةً يكون فى الأحكام، كقيام الأمارة علىٰ وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة حال الغيبة بدلاً عن صلاة الجمعة، واخرى فى الموضوعات، كقيام البينة علىٰ طهارة ثوب صلى به أو ماء توضأ منه، ثم بانت نجاسته.

والمعروف عند الامامية، عدم الاجزاء مطلقاً: فى الأحكام والموضوعات، اما فى «الأحكام» فلاجل اتفاقهم علىٰ مذهب التخطئة، أى ان المجتهد يخطىء و يصيب، لأن لِلّه تعالى أحكاماً ثابتةً من الواقع يشترك فيها العالم والجاهل، أى ان الجاهل

مكلف بها كالعالم، غاية الأمر انها غير منجزة بالفعل بالنسبة إلى الجاهل القاصر[۱] حين جهله، وإنما يكون معذورا فى المخالفة لو اتفقت له باتباع الأمارة، إذ لاتكـون الأمارة عندهم الا طريقاً محضاً لتحصيل الواقع.

ومع انكشاف الخطأ لايبقى مجال للعذر، بل يتنجز الواقع حينئذٍ فى حقه من دون ان يكون قد جاء بشىء يسد مسده ويغنى عنه.

ولايصح القول بالاجزاء الا إذا قلنا: انه بقيام الأمارة علىٰ وجـوب شىء تحدث فيه مصلحة ملزمة علىٰ ان تكون هذه المصلحة وافية بمصلحة الواقع يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعى، فتكون الأمارة مأخوذة علىٰ نحو الموضوعية للحكم. ضرورة انه مع هذا الفرض يكون ما أتى به علىٰ طبق الأمارة مجزياً عن الواقع لأنه قد اتى بما يسد مسده ويغنى عنه فى تحصيل مصلحة الواقع.

ولكن هذا معناه التصويب المنسوب إلى المعتزلة، أى ان أحكام اللّه تـعالى لآراء المجتهدين وان كانت له أحكام واقعية ثابتة فى نفسها، فانه يكون ـ عليه ـ كل رأى ادى إليه نظر المجتهد قد انشأ اللّه تعالى طبقه حكماً من الأحكام. والتصويب بهذا المعنى قد اجتمعت الأمامية علىٰ بطلانه وسـيأتى البـحث عـنه فى «مـباحث الحجة».

واما القول بالمصلحة السلوكية ـ أى ان نفس فى متعابعة الأمارة فيه مصلحة ملزمة يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، وان لم تحدث مصلحة فى نفس الفعل الذى ادت الأمارة إلىٰ وجوبه ـ فهذا قول لبعض الامامية لتصحيح جعل الطـرق والأمارات فى فرض التمكن من تحصيل العلم، علىٰ ما سيأتى بيانه فى محله ان شاء اللّه تعالى.

ولكنه ـ علىٰ تقدير صحة هذا القول ـ لايقتضى الاجزاء أيضاً، لأنـه عـلىٰ

۱ـ الجاهل القاصر، من لم يتمكن من الفحص أو فـحص فـلم يـعثر. ويـقابله المـقصر، وهـو بعكسه. والأحكام منجزة بالنسبة الىٰ المقصر لحصول العلم الاجمالى بها عنده، والعلم مـنجز للاحكام وان كان اجمالياً فلايكون معذوراً. بل الاحتمال وحده بالنسبة اليه يكون منجزاً وسيأتى البحث عن ذلك فى «مباحث الحجة».

فرضه تبقى مصلحة الواقع علىٰ ما هي عليه عند انكشاف خطأ الأمارة في الوقت أو في خارجه.

توضيح ذلك: ان المصلحة السلوكية المدعاة هي مصلحة تدارك الواقع باعتبار ان الشارع لما جعل الأمارة في حال تمكن المكلف من تحصيل العلم بالواقع فانه قد فوت عليه الواقع فلا بد من فرض تداركه بمصلحة تكون في نفس اتباع الأمارة، واللازم من المصلحة التي يتدارك بها الواقع ان تقدر بقدر ما فات من الواقع من مصلحة لا أكثر. وعند انكشاف الخطأ في الوقت لم يفت من مصلحة الواقع الا مصلحة فضيلة أول الوقت، وعند انكشاف الخطأ في خارج الوقت لم تفت الا مصلحة الوقت، اما مصلحة أصل الفعل فلم تفت من المكلف لامكان تحصيلها بعد الانكشاف، فما هو الملزم للقول بحصول مصلحة يتدارك بها أصل مصلحة الفعل حتىٰ يلزم الاجزاء؟!

واما في «الموضوعات»، فالظاهر ان المعروف عندهم ان الأمارة فيها قد أخذت علىٰ نحو «الطريقية»، كقاعدة اليد والصحة وسوق المسلمين ونحوها فان اصابت الواقع فذاك وان اخطأت فالواقع علىٰ حاله ولاتحدث بسببها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع غاية الأمر ان المكلف معها معذور عند الخطأ وشأنها في ذلك شأن الأمارة في الأحكام.

والسر في حملها علىٰ «الطريقية»، هو ان الدليل الذي دل علىٰ حجية الأمارة في الأحكام هو نفسه دل علىٰ حجيتها في الموضوعات بلسان واحد في الجميع، لا ان القول بالموضوعية هنا يقتضي محذور التصويب المجمع علىٰ بطلانه عند الامامية كالأمارة في الأحكام.

وعليه، فالأمارة في الموضوعات أيضاً لاتقتضي الاجزاء بلا فرق بينها وبين الأمارة في الأحكام.

❐ ٢ـ الاجزاء في الاصول مع انكشاف الخطأ يقيناً

لا شك في ان العمل بالأصل إنما يصح إذا فقد المكلف الدليل الاجتهادي على الحكم. فيرجع إليه باعتباره وظيفة للجاهل لابد منها للخروج من الحيرة.

فالأصل ـ في حقيقته ـ وظيفة للجاهل الشاك ينتهي إليه في مقام العمل إذ لا سبيل له غير ذلك لرفع الحيرة وعلاج حالة الشك.

ثم ان الأصل علىٰ قسمين:

١ـ أصل عقلي، والمراد منه ما يحكم به العقل ولا يتضمن جعل حكم ظاهري من الشارع، كالاحتياط، وقاعدة التخيير، والبراءة العقلية التي مرجعها إلىٰ حكم العقل بنفي العقاب بلا بيان، فهي لا مضمون لها الا رفع العقاب، لا جعل حكم بالاباحة من الشارع.

٢ـ أصل شرعي، وهو المجعول من الشارع في مقام الشك والحيرة فيتضمن جعل حكم ظاهري، كالاستصحاب والبراءة الشرعية التي مرجعها إلىٰ حكم الشارع بالاباحة، ومثلها أصالة الطهارة والحلية.

إذا عرفت ذلك فنقول:

أولاً ـ ان بحث الاجزاء لايتصور في قاعدة الاحتياط مطلقاً سواء كانت عقلية أو شرعية، لأن المفروض في الاحتياط هو العمل بما يحقق امتثال التكليف الواقعي فلايتصور فيه تفويت المصلحة.

وثانياً ـ كذلك لايتصور بحث الاجزاء في الاصول العقلية الاخرى كالبراءة وقاعدة التخيير، لأنها ـ حسب الفرض ـ لاتتضمن حكماً ظاهريا، حتىٰ يتصور فيها الاجزاء والاكتفاء بالمأتي به عن الواقع، بل ان مضمونها هو سقوط العقاب والمعذورية المجردة.

وعليه فينحصر البحث في خصوص الاصول الشرعية عدا الاحتياط، كالاستصحاب وأصالة البراءة والحلية وأصالة الطهارة.

وهي لأول وهلة لا مجال لتوهم الاجزاء فيها لا في الأحكام ولا في الموضوعات، فانها أولى من الأمارات في عدم الاجزاء، باعتبار انها ـ كما ذكرنا في صدر البحث ـ وظيفة عملية يرجع إليها الجاهل الشاك لرفع الحيرة في مقام العمل والعلاج الوقتي. اما الواقع فهو علىٰ واقعيته، فيتنجز حين العلم به وانكشافه، ولا مصلحة في العمل بالأصل غير رفع الحيرة عند الشك. فلايتصور فيه مصلحة وافية

يتدارك بها مصلحة الواقع حتىٰ يقتضى الاجزاء والاكتفاء به عن الواقع.

ولذا افتى علماؤنا المتقدمون بعدم الاجزاء فى الاصول العملية.

ومع هذا، فقد قال قوم من المتأخرين بالاجزاء منهم شيخنا صاحب الكفاية وتبعه تلميذه استاذنا الشيخ محمد حسين الاصفهانى قدس سره. ولكن ذلك فى خصوص الاصول الجارية لتنقيح موضوع التكليف وتحقيق متعلقه. كقاعدة الطهارة وأصالة الحلية واستصحابها دون الاصول الجارية فى نفس الأحكام.

ومنشأ هذا الرأى عنده اعتقاده بأن دليل الأصل فى موضوعات الأحكام موسّع لدائرة الشرط أو الجزء المعتبر فى موضوع التكليف ومتعلقه بأن يكون مثل قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتىٰ تعلم انه قَذِر»[1] يدل علىٰ ان كل شىء قبل العلم بنجاسته محكوم بالطهارة. والحكم بالطهارة حكم بترتيب آثارها وانشاء لأحكامها التكليفية والوضعية التى منها الشرطية فتصح الصلاة بمشكوك الطهارة كما تصح بالطاهر الواقعى.

ويلزم من ذلك ان يكون الشرط فى الصلاة ـ حقيقة ـ أعم من الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية.

وإذا كان الأمر كذلك فإذا انكشف الخلاف لايكون ذلك موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل يكون بالنسبة إليه من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل. فلايتصور حينئذٍ معنى لعدم الاجزاء بالنسبة إلىٰ ما أتى به حين الشك والمفروض ان ما اتى به يكون واجداً لشرطه المعتبر فيه، فيه تحقيقاً، باعتبار ان الشرط هو الأعم من الطهارة الواقعية والظاهرية حين الجهل، فلايكون فيه انكشاف للخلاف ولا فقدان للشرط.

وقد ناقشه شيخنا الميرزا النائينى قدس سره بعدة مناقشات يطول ذكرها ولايسعها هذا المختصر والموضوع من المباحث الدقيقة التى هى فوق مستوى كتابنا.

١- تهذيب الأحكام، ٣٦١/٢

٣ـ الاجزاء فى الأمارات والاصول مع انكشاف الخطأ بحجة معتبرة

وهذه أهم مسألة فى الاجزاء من جهة عموم البلوى بها للمكلفين، فان المجتهدين كثيراً ما يحصل لهم تبدل فى الرأى بما يوجب فساد أعمالهم السابقة ظاهراً. ويتبعهم المقلدون لهم. والمقلدون أيضاً قد ينتقلون من تقليد شخص إلىٰ تقليد شخص آخر يخالف الأول فى الرأى بما يوجب فساد الأعمال السابقة.

فنقول فى هذه الأحوال:

انه بعد قيام الحجة المعتبرة اللاحقة بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد، لا إشكال فى وجوب الأخذ بها فى الوقائع اللاحقة غير المرتبطة بالوقائع السابقة.

ولا إشكال ـ أيضاً ـ فى مضى الوقائع السابقة التى لايترتب عليها أثر أصلاً فى الزمن اللاحق.

وإنما الاشكال فى الوقائع اللاحقة المرتبطة بالوقائع السابقة، مثل ما لو انكشف الخطأ اجتهاداً أو تقليداً فى وقت العبادة وقد عمل بمقتضى الحجة السابقة، أو انكشف الخطأ فى خارج الوقت وكان عمله مما يقتضى كالصلاة. ومثل ما لو تزوج زوجة بعقد غير عربى اجتهاداً أو تقليداً ثم قامت الحجة عنده علىٰ اعتبار اللفظ العربى والزوجة لاتزال موجودة.

فان المعروف فى الموضوعات الخارجية، عدم الاجزاء.

اما فى الأحكام، فقد قيل بقيام الإجماع على الاجزاء لاسيما فى الامور العبادية كالمثال الأول المتقدم.

ولكن العمدة فى الباب ان نبحث عن القاعدة ماذا تقتضى هنا؟ هل تقتضى الاجزاء أو لاتقتضيه؟ والظاهر انها لاتقتضى الاجزاء.

وخلاصة ما ينبغى ان يقال: ان من يدعى الاجزاء لابد ان يدعى ان المكلف لايلزمه فى الزمان اللاحق الا العمل علىٰ طبق الحجة الاخيرة التى قامت عنده. واما عمله السابق فقد كان علىٰ طبق حجة ماضية عليه فى حينها.

ولكن يقال له، ان التبدل الذى حصل له، اما ان يدعى انه تبدل فى الحكم

الواقعى أو تبدل فى الحجة عليه. ولا ثالث لهما.

اما دعوى التبدل فى الحكم الواقعى فلا إشكال فى بطلانها، لأنها تستلزم القول بالتصويب وهو ظاهر.

واما دعوى التبدل فى الحجة، فان أراد ان الحجة الاولى هى حجة بالنسبة إلى الأعمال السابقة وبالنظر إلىٰ وقتها فقط فهذا لاينفع فى الاجزاء بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة، وان أراد ان الحجة الاولى هى حجة مطلقاً حتىٰ بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة وآثار الأعمال السابقة فالدعوى باطلة قطعاً.

لأنه فى تبدل الاجتهاد ينكشف بحجة معتبرة ان المدرك السابق لم يكن حجة مطلقاً حتىٰ بالنسبة إلىٰ أعماله اللاحقة، أو انه تخيله حجة وهو ليس بحجة. لا ان المدرك الأول حجة مطلقاً، وهذا الثانى حجة اخرى.

وكذلك الكلام فى تبدل التقليد، فان مقتضى التقليد الثانى هو انكشاف بطلان الأعمال الواقعة علىٰ طبق التقليد الأول، فلا بد من ترتيب الاثر علىٰ طبق الحجة الفعلية فان الحجة السابقة ـ أى التقليد الأول ـ كلا حجة بالنسبة إلى الآثار اللاحقة. وان كانت حجة عليه فى وقته، والمفروض عدم التبدل فى الحكم الواقعى فهو باقٍ علىٰ حاله؛ فيجب العمل علىٰ طبق الحجة الفعلية وما تقتضيه.

فلا اجزاء الا إذا ثبت الإجماع عليه.

وتفصيل الكلام فى هذا الموضوع يحتاج إلىٰ سعة من القول فوق مستوى هذا المختصر.

☐ تنبيه فى تبدل القطع:

لو قطع المكلف بأمر خطأ فعمل علىٰ طبق قطعه ثم بأن له يقينا خطأه، فانه لاينبغى الشك فى عدم الاجزاء، والسر واضح، لأنه عند القطع الأول لم يفعل ما استوفى مصلحة الواقع بأى وجه من وجوه الاستيفاء، فكيف يسقط التكليف الواقعى، لأنه فى الحقيقة لا أمر موجه إليه وإنما كان يتخيل الأمر.

وعليه، فيجب امتثال الواقع فى الوقت أداء وفى خارجه قضاء.

نعم لو ان العمل الذى قطع بوجوبه كان من باب الاتفاق محققاً لمصلحة الواقع فانه لابد ان يكون مجزياً. ولكن هذا أمر آخر اتفاقى ليس من جهة كونه مقطوع الوجوب.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب

❏ تحرير النزاع

كل عاقل يجد من نفسه انه إذا وجب عليه شىء وكان حصوله يتوقف علىٰ مقدمات، فانه لابد له من تحصيل تلك المقدمات ليتوصل إلىٰ فعل ذلك الشىء بها.

وهذا الأمر بهذا المقدار ليس موضعا للشك والنزاع، وإنما الذى وقع موضعاً للشك وجرى فيه النزاع عند الاصوليين هو ان هذه الابدية العقلية للمقدمة التى لا يتم الواجب الا بها هل يستكشف منها اللابدية شرعاً أيضاً؟ يعنى ان الواجب هل يلزم عقلاً من وجوبه الشرعى وجوب مقدمته شرعاً؟

أو فقل علىٰ نحو العموم: كل فعل واجب عند مولى من الموالىٰ هل يلزم منه عقلاً وجوب مقدمته أيضاً عند ذلك المولى؟

وبعبارة رابعة أكثر وضوحاً: ان العقل ـ لا شك ـ يحكم بوجوب مقدمة الواجب (أى يدرك لزومها) ولكن هل يحكم أيضاً بانها واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

وعلىٰ هذا البيان، فالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هى موضع البحث فى هذه المسألة.

مقدمة الواجب من أى قسم من المباحث الاصولية؟

وإذا اتضح ما تقدم فى تحرير النزاع نستطيع ان نفهم انه فى أى قسم من أقسام المباحث الاصولية ينبغى ان تدخل هذه المسألة. وتوضيح ذلك: ان هذه الملازمة ـ علىٰ تقدير القول بها ـ تكون علىٰ انحاء ثلاثة: اما ملازمة غير بينة، أو بينة بالمعنى الأعم، أو بينة بالمعنى الأخص.[1]

---

١ - راجع عن معنى الملازمة وأقسامها الثلاثة، الجزء الأول من المنطق للمؤلف ص٨٣.

فان كانت هذه الملازمة ـ فى نظر القائل بها ـ غير بينة أو بينة بالمعنى الأعم، فاثبات اللازم وهو وجوب المقدمة شرعاً لايرجع إلىٰ دلالته اللفظ أبداً بل إثباته إنما يتوقف علىٰ حجية هذا الحكم العقلى بالملازمة، وإذا تحققت هناك دلالة فهى من نوع دلالة الإشارة[1]. وعلىٰ هذا فيجب ان تدخل المسألة فى بحث الملازمات العقلية غير المستقلة، ولايصح إدراجها فى مباحث الألفاظ.

وان كانت هذه الملازمة ـ فى نظر القائل بها ـ ملازمة بينة بالمعنى الأخص، فاثبات اللازم يكون لا محالة بالدلالة اللفظية وهى الدلالة الالتزامية خاصة. والدلالة الالتزامية من الظواهر التى هى حجة.

ولعله لأجل هذا ادخلوا هذه المسألة فى مباحث الألفاظ وجعلوها من مباحث الأوامر بالخصوص. وهم علىٰ حق فى ذلك إذا كان القائل بالملازمة لايقول بها الا لكونها ملازمة بينة بالمعنى الأخص، ولكن الأمر ليس كذلك.

إذن، يمكننا ان نقول: ان هذه المسألة ذات جهتين باختلاف الأقوال فيها: يمكن ان تدخل فى مباحث الألفاظ علىٰ بعض الأقوال، ويمكن ان تدخل فى الملازمات العقلية على البعض الآخر.

ولكن لأجل الجمع بين الجهتين ناسب ادخالها فى الملازمات العقلية ـ كما صنعنا ـ لأن البحث فيها علىٰ كل حال فى ثبوت الملازمة، غاية الأمر انه علىٰ أحد الأقوال تدخل صغرى لحجية الظهور كما تدخل صغرى لحجية العقل. وعلى القول الآخر تتمحض فى الدخول صغرى لحجية العقل. والجامع بينهما هو جعلها صغرى لحجية العقل.

❑ ثمرة النزاع:

ان ثمرة النزاع المتصورة ـ أولاً وبالذات ـ لهذه المسألة هى استنتاج وجوب المقدمة شرعاً بالاضافة إلىٰ وجوبها العقلى الثابت. وهذا المقدار كافٍ فى ثمرة المسألة

١- راجع دلالة الاشارة، المقصد الأول ص١٠٤، فانه ذكرنا هناك ان دلالة الاشارة ليست من الظواهر فلاتدخل فى حجية الظهور، وانما حجيتها ـ علىٰ تقديره ـ من باب الملازمة العقلية.

الاصولية، لأن المقصود من علم الاصول هو الاستعانة بمسائله علىٰ استنباط الأحكام من أدلتها.

ولكن هذه ثمرة غير عملية، باعتبار ان المقدمة بعد فرض وجوبها العقلى ولا بدية الإتيان بها لا فائدة فى القول بوجوبها شرعاً أو بعدم وجوبها، إذ لا مجال للمكلف ان يتركها بحال مادام هو بصدد امتثال ذى المقدمة.

وعليه، فالبحث عن هذه المسألة لايكون بحثا عملياً مفيداً، بل يبدو لأول وهلة انه لغو من القول لا طائل تحته، مع ان هذه المسألة من أشهر مسائل هذا العلم وأدقها وأكثرها بحثاً.

ومن أجل هذا أخذ بعض الاصوليين المتأخرين يفتشون عن فوائد عملية لهذا البحث غير ثمرة أصل الوجوب. وفى الحقيقة ان كل ما ذكروه من ثمرات لاتسمن ولاتغنى من جوع.

(راجع عنها المطولات ان شئت).

فيا ترى هل كان البحث عنها كله لغواً؟ وهل من الأصح ان نترك البحث عنها؟ نقول: لا!

ان للمسألة فوائد علمية كثيرة ان لم‌تكن لها فوائد عملية، ولا يستهان بتلك الفوائد كما سترى، ثم هى ترتبط، بكثير من المسائل ذات الشأن العملى فى الفقه، كالبحث عن الشرط المتأخر والمقدمات المفوتة وعبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث مما لايسع الاصولى ان يتجاهلها ويغفلها. وهذا كله ليس بالشىء القليل وان لم تكن هى من المسائل الاصولية.

ولذا تجد ان أهم مباحث مسألتنا هى هذه الامور المنوَّه عنها وأمثالها. اما نفس البحث عن أصل الملازمة فيكاد يكون بحثا على الهامش، بل آخر ما يشغل بال الاصوليين.

هذا، ونحن اتباعاً لطريقتهم نضع التمهيدات قبل البحث عن أصل المسألة فى امور تسعة:

١ـ الواجب النفسي والغيري

تقدم في المقصد الأول [ص ٦٢] معنى الواجب النفسي والغيري، ويجب توضيحهما الآن فانه هنا موضع الحاجة لبحثهما، لأن الوجوب الغيري هو نفس وجوب المقدمة ـ علىٰ تقدير القول بوجوبها ـ

وعليه، فنقول في تعريفهما:

الواجب النفسي: ما وجب نفسه، لا لواجب آخر.

الواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر.

وهذا التعريفان اسدّ التعريفات لهما وأحسنها، ولكن يحتاجان إلىٰ بعض من التوضيح:

فان قولنا: «ما وجب لنفسه» قد يتوهم منه المتوهم لأول نظرة ان العبارة تعطي ان معناها ان يكون وجوب الشيء علة لنفسه في الواجب النفسي، وذلك بمقتضى المقابلة لتعريف الواجب الغيري، إذ يستفاد منه ان وجوب الغير علة لوجوبه كما عليه المشهور. ولا شك في ان هذا محال في الواجب النفسي، إذ كيف يكون الشيء علة لنفسه؟

ويندفع هذا التوهم بأدنى تأمل، فان ذلك التعبير عن الواجب النفسي، صحيح لا غبار عليه، وهو نظير تعبيرهم عن اللّه تعالى بانه «واجب الوجوب لذاته»، فان غرضهم منه ان وجوده ليس مستفادا من الغير ولا لأجل الغير كالممكن، لا ان معناه انه معلول لذاته. وكذلك هنا نقول في الواجب النفسي فان معنى «ما وجب لنفسه» ان وجوبه غير مستفاد من الغير ولا لأجل الغير في قبال الواجب الغيري الذي وجوبه لأجل الغير، لا ان وجوبه مستفاد من نفسه.

وبهذا يتضح معنى تعريف الواجب الغيري «ما وجب لواجب آخر» فان معناه ان وجوبه لأجل الغير وتابع للغير، لكونه مقدمة لذلك الغير الواجب. وسيأتي في البحث الآتي توضيح معنى التبعية هذه ليتجلى لنا المقصود من الوجوب الغيري في الباب.

٢ـ معنى التبعية فى الوجوب الغيرى

قد شاع فى تعبيراتهم كثيراً قولهم: «ان الواجب الغيرى تابع فى وجوبه لوجوب غيره»، ولكن هذا التعبير مجمل جداً، لأن التبعية فى الوجوب يمكن ان تتصور لها معانى أربعة، فلا بد من بيانها وبيان المعنى المقصود منها هنا، فنقول:

١ـ ان يكون معنى الوجوب التبعى هو الوجوب بالعرض. ومعنى ذلك انه ليس فى الواقع الا وجوب واحد حقيق ـ وهو الوجوب النفسى ـ ينسب إلىٰ ذى المقدمة أولاً وبالذات وإلى المقدمة ثانياً وبالعرض. وذلك نظير الوجود بالنسبة إلى اللفظ والمعنى حينما يقال: المعنى موجود باللفظ، فان المقصود بذلك ان هناك وجوداً واحداً حقيقياً ينسب إلى اللفظ أولاً وبالذات وإلى المعنى ثانياً وبالعرض.

ولكن هذا الوجه من التبعية لاينبغى ان يكون هو المقصود من التبعية هنا، لأن المقصود من الوجوب الغيرى وجوب حقيق آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسى، بأن يكون لكل من المقدمة وذيها وجوب قائما به حقيقة. ومعنى التبعية فى هذا الوجه ان الوجوب الحقيق واحد ويكون الوجوب الثانى وجوباً مجازياً. علىٰ ان هذا الوجوب بالعرض ليس وجوباً يزيد على اللابدية العقلية للمقدمة حتىٰ يمكن فرض النزاع فيه نزاعاً عملياً؛

٢ـ ان يكون معنى التبعية صرف التأخر فى الوجود، فيكون ترتب الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر، بأن يفرض البعث الموجه للمقدمة بعثا مستقلاً ولكنه بعد البعث نحو ذيها مرتب عليه فى الوجود، فيكون من قبيل الأمر بالحج المرتب وجوداً علىٰ حصول الاستطاعة ومن قبيل الأمر بالصلاة بعد حصول البلوغ أو دخول الوقت.

ولكن هذا الوجه من التبعية أيضاً لاينبغى ان يكون هو المقصود هنا، فانه لو كان ذلك هو المقصود لكان هذا الوجوب للمقدمة ـ فى الحقيقة ـ وجوباً نفسياً آخر فى مقابل وجوب ذى المقدمة وإنما يكون وجوب ذى المقدمة له السبق فى الوجود فقط. وهذا ينافى حقيقة المقدمية فانها لاتكون الا موصلة إلىٰ ذى المقدمة فى وجوبها معاً؛

٣ـ ان يكون معنى التبعية ترشح الوجوب الغيرى من الوجوب النفسى لذى المقدمة علىٰ وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الاثر من مؤثره التكوينى كانبعاث الحرارة من النار.

وكأن هذا الوجه من التبعية هو المقصود للقوم، ولذا قالوا بأن الوجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها إطلاقاً واشتراطاً لمكان هذه المعلولية، لأن المعلول لايتحقق الا حيث تتحقق علته وإذا تحققت العلة لابد من تحققه بصورة لايتخلف عنها. وأيضاً عللوا امتناع وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها بامتناع وجود المعلول قبل وجود علته.

ولكن هذا الوجه لاينبغى ان يكون هو المقصود من تبعية الوجوب الغير وان اشتهر على الألسنة، لأن الوجوب النفسى لو كان علة للوجوب الغيرى فلايصح فرضه الا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل فانه لا معنى لفرضه علة صورية أو مادية أو غائية. ولكن فرضه علة فاعلية أيضاً باطل جزماً، لوضوح ان العلة الفاعلية الحقيقية للوجوب هو الأمر، لأن الأمر فعل الآمر.

والظاهر ان السبب فى اشتهار معلولية الوجوب الغيرى هو ان شوق الآمر للمقدمة هو الذى يكون منبعثا من الشوق إلىٰ ذى المقدمة، لأن الانسان إذا اشتاق إلىٰ فعل شىء اشتاق بالتبع إلىٰ فعل كل ما يتوقف عليه. ولكن الشوق إلىٰ فعل الشىء من الغير ليس هو الوجوب وإنما الشوق إلىٰ فعل الغير يدفع الآمر إلى الأمر به إذا لم يحصل ما يمنع من الأمر به فإذا صدر منه الأمر وهو اهل له انتزع منه الوجوب.

والحاصل: ليس الوجوب الغيرى معلولا للوجوب النفسى فى ذى المقدمة ولاينتهى إليه فى سلسلة العلل، وإنما ينتهى الوجوب الغيرى فى سلسلة علله، لأن الشوق إلىٰ ذى المقدمة إذا لم يكن هناك مانع لدى الآمر من الأمر بالمقدمة، لأن الشوق ـ علىٰ كل حال ـ ليس علة تامة إلىٰ فعل ما يشتاق إليه. فتذكر هذا فانه سينفعك فى وجوب المقدمة المفوتة وفى أصل وجوب المقدمة، فانه بهذا البيان سيتضح كيف يمكن فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها، و بهذا البيان سيتضح أيضاً كيف ان المقدمة مطلقاً ليست واجبة بالوجوب المولوى؛

٤ـ ان يكون معنى التبعية هو ترشح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ولكن لا بمعنى انه معلول له، بل بمعنى ان الباعث للوجوب الغيري ـ علىٰ تقدير القول به ـ هو الواجب النفسي باعتبار ان الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلىٰ ذيها الواجب وتحصيله، فيكون وجوبها وصلة وطريقاً إلىٰ تحصيل ذيها ولولا ان ذيها كان مرادا للمولى لما أوجب المقدمة. ويشير إلىٰ هذا المعنى من التبعية تعريفهم للواجب الغيري بانه «ما وجب لواجب آخر»، أي لغاية واجب آخر ولغرض تحصيله والتوصل إليه، فيكون الغرض من وجوب المقدمة علىٰ تقدير القول به هو تحصيل ذيها الواجب.

وهذا المعنى هو الذي ينبغي ان يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري. و يلزمها ان يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها إطلاقاً و اشتراطاً.

وعليه، فالوجوب الغيري وجوب حقيق ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة. فكما ان المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها الا التوصل إلىٰ ذيها، كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلىٰ تحصيل ذيها، كالآلة الموصلة التي لاتقصد بالأصالة والاستدلال.

وسر هذا واضح، فان المولى ـ بناءً على القول بوجوب المقدمة ـ إذا أمر بذي المقدمة فانه لابد له لغرض تحصيله من المكلف ان يدفعه ويبعثه نحو مقدماته فيأمره بها توصلا إلىٰ غرضه.

فيكون البعث نحو المقدمة ـ علىٰ هذا ـ بعثاً حقيقياً، لا انه يتبع البعث إلىٰ ذيها علىٰ وجه ينسب إليها بالعرض كما في الوجه الأوّل، ولا انه يبعثه مستقل لنفس المقدمة ولغرض فيها بعد البعث نحو ذيها كما في الوجه الثاني، ولا ان البعث نحو المقدمة من آثار البعث نحو ذيها علىٰ وجه يكون معلولا له كما في الوجه الثالث.

وسيأتي تتمة للبحث في المقدمات المفوتة.

٣ـ خصائص الوجوب الغيري

بعد ما اتضح معنى التبعية في الوجوب الغيري تتضح لنا خصائصه التي بها يمتاز عن الوجوب النفسي، وهي امور:

١ـ ان الواجب الغيرى كما لا بعث استقلالى له ـ كما تقدم ـ لا إطاعة استقلالية له، وإنما إطاعته كوجوبه لغرض التوصل إلىٰ ذى المقدمة، بخلاف الواجب النفسى فانه واجب لنفسه ويطاع لنفسه؛

٢ـ انه بعد ان قلنا انه لا إطاعة استقلالية للوجوب الغيرى وإنما إطاعته كوجوبه لصرف التوصل إلىٰ ذى المقدمة فلا بد الا يكون له ثواب علىٰ إطاعته[١] غير الثواب الذى يحصل علىٰ إطاعة وجوب ذى المقدمة، كما لا عقاب علىٰ عصيانه غير العقاب علىٰ عصيان وجوب ذى المقدمة. ولذا نجد ان من ترك الواجب بترك مقدماته لا يستحق أكثر من عقاب واحد علىٰ نفس الواجب النفسى، لا انه يستحق عقابات متعددة بعدد مقدماته المتروكة.

واما ما ورد فى الشريعة من الثواب علىٰ بعض المقدمات مثل ما ورد من الثواب على المشى على القدم إلى الحج أو زيارة الحسين عليه السلام وانه فى كل خطوة كذا من الثواب فينبغى ـ علىٰ هذا ـ ان يحمل علىٰ توزيع ثواب نفس العمل علىٰ مقدماته باعتبار «إن اَفضلَ الأَعمال أَحمزُها» وكلما كثرت مقدمات العمل وزادت صعوبتها كثرت حَمازة العمل ومشقته، فينسب الثواب إلى المقدمة مجازاً ثانياً وبالعرض، باعتبار انها السبب فى زيادة مقدار الحمازة والمشقة فى نفس العمل، فتكون السبب فى زيادة الثواب، لا ان الثواب علىٰ نفس المقدمة.

ومن أجل انه لا ثواب على المقدمة استشكلوا فى استحقاق الثواب علىٰ فعل بعض المقدمات كالطهارات الثلاث الظاهر منه ان الثواب علىٰ نفس المقدمة بما هى. وسيأتى حله ان شاء اللّه تعالى؛

٣ـ ان الوجوب الغيرى لايكون الا توصلياً، أى لايكون فى حقيقته عبادياً ولايقتضى فى نفسه عبادية المقدمة إذ لايتحقق فيه قصد الامتثال علىٰ نحو الاستقلال

١- يرى السيد الجليل المحقق الخوئى ان المقدمة أمر قابل لان يأتى به الفاعل مضافاً به إلىٰ المولى، فيترتب على فعلها الثواب إذا اتى بها كذلك. ولا ملازمة عنده بين ترتب الثواب على عمل وعدم استحقاق العقاب على تركه، ولايفرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمة وعدمه. وهو رأى وجيه باعتبار ان فعل المقدمة يعد شروعاً فى امتثال ذيها.

كما قلنا فى الخاصة الاولى انه لا إطاعة استقلالية له، بل إنما يؤتى بـالمقدمة بـقصد التوصل إلىٰ ذيها وإطاعة أمر ذيها فالمقصود بالامتثال به نفس أمر ذيها.

ومن هنا استشكلوا فى عبادية بعض المقدمات كالطهارات الثلاث. وسيأتى حله ان شاء اللّه تعالى؛

٤ـ ان الوجوب الغيرى تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقاً واشتراطاً وفعلية وقوة، قضاء لحق التبعية، كما تقدم. ومعنى ذلك انه كل ما هو شرط فى وجوب ذى المقدمة فهو شرط فى وجوب المقدمة، وما ليس بشرط لايكون شرطاً لوجوبها، كما انه كلما تحقق وجوب ذى المقدمة تحقق معه وجوب المقدمة. وعلىٰ هذا قيل يستحيل تحقق وجوب فعلى للمقدمة قبل تحقق وجوب ذيها لاستحالة حصول التابع قـبل حصول متبوعه، أو لاستحالة حصول المعلول قبل حصول علته بناءً علىٰ ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها.

ومن هنا استشكلوا فى وجوب المقدمة قبل زمان ذيها فى المقدمات المفوتة كوجوب الغسل ـ مثلاً ـ قبل الفجر لإدراك الصوم علىٰ طهارة حين طلوع الفجر، فعدم تحصيل الغسل قبل الفجر يكون مفوتاً للواجب فى وقته، ولهذا سميت مقدمة مفوتة باعتبار ان تركها قبل الوقت يكون مفوتا للواجب فى وقته فقالوا بوجوبها قبل الوقت مع ان الصوم لايجب قبل وقته فكيف تفرض فعلية وجوب مقدمته؟

وسيأتى ان شاء اللّه تعالى حل هذا الاشكال فى بحث المقدمات المفوتة.

٤ـ مقدمة الوجوب

قسّموا المقدمة إلىٰ قسمين مشهورين:

١ـ «مقدمة الوجوب»، وتسمى المقدمة الوجوبية وهى: ما يـتوقّف عـليها نفس الوجوب، بأن تكون شرطاً للوجوب علىٰ قول مشهور. وقيل انها تؤخذ فى الواجب علىٰ وجه تكون مفروضة التحقق والوجود علىٰ قـول آخـر، ومـع ذلك تسمى مقدمة الوجوب. ومثالها الاستطاعة بالنسبة إلى الحج، وكالبلوغ والعـقل و القدرة بالنسبة إلىٰ جميع الواجبات، ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المشروط».

٢ـ «مقدمة الواجب»، وتسمى المقدمة الوجودية وهى: ما يـتوقّف عـليها

وجود الواجب بعد فرض عدم تقييد الوجوب بها، بل يكون الوجود بالنسبة إليها مطلقاً ولاتؤخذ بالنسبة إليه مفروضة الوجود، بل لابد من تحصيلها مقدمة لتحصيله كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، والسفر إلى الحج ونحو ذلك. ويسمى الواجب بالنسبة إليها «الواجب المطلق»[١].

والمقصود من ذكر هذا التقسيم بيان ان محل النزاع في مقدمة الواجب هو خصوص القسم الثاني، أعني المقدمة الوجودية، دون المقدمة الوجوبية. والسر، واضح لأنه إذاكانت المقدمة الوجوبيّة مأخوذة علىٰ انها مفروضة الحصول فلا معنى لوجوب تحصيلها، فانه خُلْف، فلايجب تحصيل الاستطاعة لأجل الحج، بل ان اتفق حصول الاستطاعة وجب الحج عندها. وذلك نظير الفوت في قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات»، فانه لايجب تحصيله لأجل امتثال الأمر بالقضاء، بل ان اتفق الفوت وجب القضاء.

٥ـ المقدمة الداخلية

تنقسم المقدمة الوجودية إلىٰ قسمين: داخلية وخارجية.

١ـ «المقدمة الداخلية»: هي جزء الواجب المركب، كالصلاة. وإنما اعتبروا الجزء مقدمة فباعتبار ان المركب متوقف في وجوده علىٰ اجزائه فكل جزء في نفسه هو مقدمة لوجود المركب، كتقدم الواحد على الاثنين. وإنما سمّيت «داخلية» فلاجل ان الجزء داخل في قوام المركب، وليس للمركب وجود مستقل غير نفس وجود الاجزاء؛

٢ـ «المقدمة الخارجية»: وهي كل ما يتوقف عليه الواجب وله وجود مستقل خارج عن وجود الواجب.

والغرض من ذكر هذا التقسيم هو بيان ان النزاع في مقدمة الواجب هل يشمل المقدمة الداخلية أو ان ذلك يختص بالخارجية؟

ولقد أنكر جماعة شمول النزاع للداخلية. وسندهم في هذا الإنكار أحد أمرين:

١- راجع عن الواجب المشروط والمطلق، المقصد الأول ص٦٩.

الأول ـ إنكار المقدمية للجزء رأساً، باعتبار ان المركب نفس الاجزاء بالاسر فكيف يفرض توقف الشيء علىٰ نفسه؟

الثاني ـ بعد تسليم ان الجزء مقدمة، ولكن يستحيل اتصافه بالوجوب الغيرى مادام انه واجب بالوجوب النفسى، لأن المفروض انه جـزء الواجب بـالوجوب النفسي، وليس المركب الا اجزاءه بالاسر، فينبسط الواجب على الاجزاء. وحينئذٍ لو وجب الجزء بالوجوب الغيرى أيضاً لاتصف الجزء بالوجوبين.

وقد اختلفوا فى بيان وجه استحالة اجتماع الوجوبين، ولايهمنا بيان الوجه فيه بعد الاتفاق على الاستحالة.

ولما كان هذا البحث لانتوقع منه فائدة عملية حتىٰ مع فرض الفائدة العملية فى مسألة وجوب المقدمة، مع انه بحث دقيق يطول الكلام حوله فنحن نطوى عنه صَفْحاً مُحيلين الطالب إلى المطولات ان شاء.

٦ـ الشرط الشرعى

ان المقدمة الخارجية تنقسم إلىٰ قسمين: عقلية وشرعية.

١ـ «المقدمة العقلية»: هى كل أمر يتوقف عليه وجود الواجب توقفاً واقعيا يدركه العقل بنفسه من دون استعانة بالشرع، كتوقف الحج علىٰ قطع المسافة؛

٢ـ «المقدمة الشرعية»: هى كل أمر يتوقف عليه الواجب تـوقفا لايـدركه العقل بنفسه، بل يثبت ذلك من طريق الشرع، كتوقف الصلاة على الطهارة واستقبال القبلة ونحوهما. ويسمى هذا الأمر أيضاً «الشرط الشرعى»، باعتبار أخذهِ شرطاً وقيداً فى المأمور به عند الشارع، مثل قوله عليه‌السلام: «لا صلاة الا بطهور» المستفاد منه شرطية الطهارة للصلاة.

والغرض من ذكر هذا التقسيم بيان ان النزاع فى مقدمة الواجب هل يشمل الشرط الشرعى؟

ولقد ذهب بعض أعاظم مشايخنا ـ علىٰ ما يظهر من بعض تقريرات درسه ـ إلىٰ ان الشرط الشرعى كالجزء لايكون واجباً بالوجوب الغيرى، وسماه «مـقدمة

داخلية بالمعنى الأعم»، باعتبار ان التقييد لما كان داخلاً فى المأمور به وجزءاً له[1] فهو واجب بالوجوب النفسى. ولما كان انتزاع التقييد إنما يكون من القيد ـ أى منشأ انتزاعه هو القيد ـ والأمر بالعنوان المنتزع أمر بمنشأ انتزاعه، إذ لا وجود للعنوان المنتزع الا بوجود منشأ انتزاعه، فيكون الأمر النفسى المتعلق بالتقييد متعلقا بالقيد؛ وإذا كان القيد واجباً نفسياً فكيف يكون مرة اخرى واجباً بالوجوب الغيرى؟

ولكن هذا كلام لا يستقيم عند شيخنا المحقق الاصفهانى رحمه الله وقد ناقشه فى مجلس بحثه بمناقشات مفيدة. وهو علىٰ حق فى مناقشاته:

اما (أولاً) فلان هذا القيد المفروض دخوله فى المأمور به لا يخلو، اما ان يكون دخيلا فى أصل الغرض من المأمور به، واما ان يكون دخيلا فى فعلية الغرض منه، ولا ثالث لهما.

فان كان من قبيل الأول، فيجب ان يكون مأموراً به بالأمر النفسى، ولكن بمعنى ان متعلق الأمر لابد ان يكون الخاص بما هو خاص وهو المركب من المقيد والقيد فيكون القيد والتقييد معاً داخلين. والسر فى ذلك واضح، لأن الغرض يدعو بالأصالة إلىٰ إرادة ما هو واف بالغرض وما يفى بالغرض ـ حسب الفرض ـ هو الخاص بما هو خاص، أى المركب من المقيد والقيد، لا ان الخصوصية تكون خصوصية فى المأمور به المفروغ عن كونه مأموراً به، لأن المفروض ان ذات المأمور به ذى الخصوصية ليس وحده دخيلا فى الغرض. وعلىٰ هذا فيكون هذا القيد جزءاً من المأمور به كسائر اجزائه الاخرى، ولا فرق بين جزء فى كونه من جملة المقدمات الداخلية، فتسمية مثل هذا الجزء بالمقدمة الداخلية بالمعنى الأعم بلا وجه بل هو مقدمة داخلية بقول مطلق، كما لا وجه لتسمية بالشرط.

١- ان الفرق بين الجزء والشرط هو انه فى الجزء يكون التقييد والقيد معاً داخلين فى المأمور به، واما فى الشرط فالتقييد فقط يكون داخلاً والقيد يكون خارجاً، يعنى ان التقييد يكون جزءاً تحليلياً للمأمور به اذ يكون المأمور به ـ فى المثال ـ هو الصلاة بما هى مقيّدة بالطهارة، أى ان المأموربه هو المركب من ذات الصلاة والتقييد بوصف الطهارة. فذات الصلاة جزء تحليلى والتقييد جزء تحليلى آخر.

وان كان من قبيل الثانى، فهذا هو شأن الشرط سواء كان شرطاً شرعياً أو عقلياً ومثل هذا لايعقل ان يدخل فى حيز الأمر النفسى، لأن الغرض ـ كما قلنا ـ لايدعو بالأصالة الا إلىٰ إرادة ذات ما يفى بالغرض و يقوم به فى الخارج، و أما ما له دخل فى تاثير السبب، أى فى فعلية الغرض فلايدعو إليه الغرض فى عرض ذات السبب، بل الذى يدعو إلىٰ ايجاد شرط التأثير لابد ان يكون غرضاً تبعيا يتبع الغرض الأصلى وينتهى إليه.

ولا فرق بين الشرط الشرعى وغيره فى ذلك، وإنما الفرق ان الشرط الشرعى لما كان لايعلم دخله فى فعلية الغرض الا من قبل المولى، كالطهارة والاستقبال ونحوهما بالنسبة إلى الصلاة، فلا بد ان ينبه المولى علىٰ اعتباره ولو بأن يأمر به، اما بالأمر المتعلق بالمأمور به أى يأخذه قيداً فيه كأن يقول مثلاً: صل عن طهارة، أو بأمر مستقل كأن يقول مثلاً: تطهر للصلاة، وعلىٰ جميع الأحوال لاتكون الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به.

يكون مأموراً به بالأمر النفسى، بل الإرادة فيه تبعية وكذا الأمر به. فان قلتم ـ علىٰ هذا ـ يلزم سقوط الأمر المتعلق بذات السبب الواجب إذا جاء به المكلف من دون الشرط، قلت من لوازم الاشتراط عدم سقوط الأمر بالسبب بفعله من دون شرطه، والا كان الاشتراط لغواً وعبثاً.

واما (ثانياً) فلو سلمنا دخول التقييد فى الواجب علىٰ وجه يكون جزءاً منه فان هذا لايوجب ان يكون نفس القيد والشرط الذى هو حسب الفرض منشأ لانتزاع التقييد مقدمة داخلية، بل هو مقدمة خارجية، فان وجود الطهارة ـ مثلاً ـ يوجب حصول تقييد الصلاة بها، فتكون مقدمة خارجية للتقييد الذى هو جزء حسب الفرض. وهذا يشبه المقدمات الخارجية لنفس اجزاء المأمور بها الخارجية، فكما ان مقدمة الجزء ليست بجزء فكذلك مقدمة التقييد ليست جزءا.

والحاصل: انه لما فرضتم فى الشرط ان التقييد داخل وهو جزء تحليلى فقد فرضتم معه ان القيد خارج، فكيف تفرضونه مرة اخرى انه داخل فى المأمور به المتعلق بالمقيد.

٧ـ الشرط المتأخر

لا شك فى ان من الشروط الشرعية ما هو متقدم فى وجوده زماناً على المشروط كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة ونحوها، بناءً علىٰ ان الشرط نفس الأفعال لا أثرها الباقى إلىٰ حين الصلاة.

ومنها ما هو مقارن للمشروط فى وجوده زمانا كالاستقبال وطهارة اللباس للصلاة.

وإنما وقع الشك فى (الشرط المتأخر)، أى انه هل يمكن ان يكون الشرط الشرعى متأخرا فى وجوده زمانا عن المشروط أو لايمكن؟

ومن قال بعدم إمكانه قاس الشرط الشرعى على الشرط العقلى، فان المقدمة العقلية يستحيل فيها ان تكون متأخرة عن ذى المقدمة، لأنه لا يوجد الشيء الا بعد فرض وجود علته التامة المشتملة علىٰ كل ماله دخل فى وجوده لاستحالة وجود المعلول بدون علته التامة. وإذا وجد الشيء فقد انتهى. فأية حاجة له تبقى إلىٰ ما سيوجد بعد.

ومنشأ هذا الشك والبحث ورود بعض الشروط الشرعية التى ظاهرها تأخرها فى الوجود عن المشروط، وذلك مثل الغسل الليلى للمستحاضة الكبرى الذى هو شرط ـ عند بعضهم ـ لصوم النهار السابق على الليل. ومن هذا الباب اجازة بيع الفضولى بناءً علىٰ انها كاشفة عن صحة البيع لا نافلة.

ولأجل ما ذكرنا من استحالة الشرط المتأخر فى العقليات اختلف العلماء فى الشرط الشرعى اختلافاً كثيراً جداً، فبعضهم ذهب إلىٰ إمكان الشرط المتأخر فى الشرعيات وبعضهم ذهب إلىٰ استحالته قياسا على الشرط العقلى كما ذكرنا آنفا، والذاهبون إلى الاستحالة أولوا ما ورد فى الشريعة بتأويلات كثيرة يطول شرحها.

وأحسن ما قيل فى توجيه إمكان الشرط المتأخر فى الشرعيات ما عن بعض مشايخنا الأعاظم تيَّتُ فى بعض تقريرات درسه. وخلاصته: ان الكلام تارةً يكون فى شرط المأمور به، واخرى فى شرط الحكم سواء كان تكليفيا أم وضعيا.

اما فى (شرط المأمور به) فان مجرد كونه شرطاً شرعياً للمأمور به لا مانع منه،

لأنه ليس معناه الا أخذه قيداً فى المأمور به علىٰ ان تكون الحصة الخاصة من المأمور به هى المطلوبة. وكما يجوز ذلك فى الأمر السابق والمقارن فانه يجوز فى اللاحق بلا فرق. نعم إذا رجع الشرط الشرعى إلىٰ شرط واقعى كرجوع شرط الغسل الليلى للمستحاضة إلىٰ انه رافع للحدث فى النهار فانه يكون حينئذٍ واضح الاستحالة كالشرط الواقعى بلا فرق.

وسر ذلك ان المطلوب لما كان هو الحصة الخاصة من طبيعى المأمور به فوجود القيد المتأخر لا شأن له الا الكشف عن وجود تلك الحصة فى ظرف كونها مطلوبة. ولا محذور فى ذلك إنما المحذور فى تأثير المتأخر فى المتقدم.

واما فى (شرط الحكم) سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا، فان الشرط فيه معناه أخذه مفروض الوجود والحصول فى مقام جعل الحكم وانشائه، وكونه مفروض الوجود لايفرق فيه بين ان يكون متقدما أو مقارنا أو متأخرا كأن يجعل الحكم فى الشرط المتأخر على الموضوع المقيد بقيد أخذه مفروض الوجود بعد وجود الموضوع.

ويتقرب ذلك إلى الذهن بقياسه على الواجب المركب التدريجى الحصول، فان لتكليف فى فعليته فى الجزء الأول وما بعده يبق مراعى إلىٰ ان يحصل الجزء الاخير من المركب، وقد بقيت ـ إلىٰ حين حصول كمال الاجزاء ـ شرائط التكليف من الحياة والقدرة ونحوهما.

وهكذا يفرض الحال فيما نحن فيه، فان الحكم فى الشرط المتأخر يبق فى فعليته مراعى إلىٰ ان يحصل الشرط الذى أخذ مفروض الحصول، فكما ان الجزء الأول من المركب التدريجى الواجب فى فرض حصول جميع الاجزاء يكون واجباً وفعلى الوجوب من أول الأمر لا ان فعليته تكون بعد حصول جميع الاجزاء، وكذا باقى الاجزاء لاتكون فعليتها بعد حصول الجزء الاخير بل حين حصولها ولكن فى فرض حصول الجميع، فكذلك ما نحن فيه يكون الواجب المشروط بالشرط المتأخر فعلى الوجوب من أول الأمر فى فرض حصول الشرط فى ظرفه لا ان فعليته تكون متأخرة حين الشرط.

هذا خلاصة رأى شيخنا المعظم، ولايخلو عن مناقشة، والبحث عن الموضوع بأوسع مما ذكرنا لا يسعه هذا المختصر.

٨ ـ المقدمات المفوتة

ورد فى الشريعة المطهرة وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها فى الموقتات كوجوب قطع المسافة للحج قبل حلول ايامه. ووجوب الغسل من الجنابة للصوم قبل الفجر، ووجوب الوضوء أو الغسل ـ علىٰ قول ـ قبل وقت الصلاة عند العلم بعدم التمكن منه بعد دخول وقتها ... وهكذا.

وتسمى هذه المقدمات باصطلاحهم «المقدمات المفوتة» باعتبار ان تركها موجب لتفويت الواجب فى وقته كما تقدم.

ونحن نقول: لو لم يحكم الشارع المقدس بوجوب مثل هذه المقدمات فان العقل يحكم بلزوم الإتيان بها، لأن تركها موجب لتفويت الواجب فى ظرفه، ويحكم أيضاً بأن التارك لها يستحق العقاب على الواجب فى ظرفه بسبب تركها.

ولأول وهلة يبدو ان هذين الحكمين العقليين الواضحين لاينطبقان على القواعد العقلية البديهية فى الباب من جهتين:

اما (أولاً) فلان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها، علىٰ أى نحو فرض من انحاء التبعية، لاسيما إذا كان من نحو تبعية المعلول لعلته علىٰ ما هو المشهور. فكيف يفرض الواجب التابع فى زمان سابق علىٰ زمان فرض الوجوب المتبوع؟

واما (ثانياً) فلانه كيف يستحق العقاب علىٰ ترك الواجب بترك مقدمته قبل حضور وقته مع انه حسب الفرض لا وجوب له فعلاً. واما فى ظرفه فينبغى ان يسقط وجوبه لعدم القدرة عليه بترك مقدمتهم والقدرة شرط عقلى فى الوجوب.

ولأجل التوفيق بين هاتيك البديهيات العقلية التى يبدو كأنها متعارضة ـ وان كان يستحيل التعارض فى الأحكام العقلية وبديهيات العقل ـ حاول جماعة من أعلام الاصوليين المتأخرين تصحيح ذلك بفرض انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب وتقدمه عليه، اما فى خصوص الموقتات أو فى مطلق الواجبات، علىٰ اختلاف المسالك. وبذلك يحصل لهم التوفيق بين تلكم الأحكام العقلية، لأنه حينما

يفرض تقدم وجوب ذى المقدمة علىٰ زمانه فلا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل وقت الواجب، وكان استحقاق العقاب علىٰ ترك الواجب على القاعدة لأن وجوبه كان فعلياً حين ترك المقدمة.

اما كيف يفرض تقدم زمان الوجوب علىٰ زمان الواجب وبأى مناط؟ فهذا ما اختلف فيه الأنظار والمحاولات.

فاول المحاولين لحل هذه الشبهة ـ فيما يبدو ـ صاحب الفصول الذى قال بجواز تقدم زمان الوجوب علىٰ طريقة «الواجب المعلق» الذى اخترعه كما أشرنا إليه فى المقصد الأول(١). وذلك فى خصوص الموقتات، بفرض ان الوقت فى الموقتات وقت للواجب فقط لا للوجوب، أى ان الوقت ليس شرطاً وقيداً للوجوب بل هو قيد للواجب. فالوجوب ـ علىٰ هذا الفرض ـ متقدم على الوقت ولكن الواجب معلق علىٰ حضور وقته. والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف فى المشروط للوجوب وفى المعلق للفعل. وعليه لا مانع من فرض وجوب المقدمة قبل زمان ذيها(٢).

ولكن نقول: علىٰ تقدير إمكان فرض تقدم زمان الوجوب علىٰ زمان الواجب فان فرض رجوع القيد إلى الواجب لا إلى الوجوب يحتاج إلىٰ دليل ونفس ثبوت وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذيها لايكون وحده دليلاً علىٰ ثبوت الواجب المعلق لأن الطريق فى تصحيح وجوب المقدمة المفوتة لا ينحصر فيه كما سيأتى بيان الطريق الصحيح.

والمحاولة الثانية ـ ما نسب إلى الشيخ الأنصارى ﴿قدس سره﴾ من رجوع القيد فى جميع شرائط الوجوب إلى المادة وان اشتهر القول برجوعها إلى الهيئة؛ سواء كان الشرط هو الوقت أو غيره كالاستطاعة للحج والقدرة والبلوغ والعقل ونحوها من الشرائط العامة لجميع التكاليف. ومعنى ذلك ان الوجوب الذى هو مدلول الهيئة فى جميع الواجبات مطلق دائماً غير مقيد بشرط أبداً وكل ما يتوهم من رجوع القيد إلى

---

١ - المقصد الأول، ص ٧٠   ٢ - الفصول، ص٧٩

الوجوب فهو راجع فى الحقيقة إلى الواجب الذى هو مدلول المادة، غاية الأمر ان بعض القيود مأخوذة فى الواجب علىٰ وجه يكـون مـفروض الحـصول والوقـوع كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، ومثل هذا لايجب تحصيله ويكون حكمه حكم ما لو كان شرطاً للوجوب، وبعضها لايكون مأخوذاً علىٰ وجه يكون مفروض الحصول، بل يجب تحصيله توصلا إلى الواجب لأن الواجب يكون هو المقيد بما هو مقيد بذلك القيد.

وعلىٰ هذا التصوير، فالوجوب يكون دائماً فعلياً قبل مجيء وقته، وشأنه فى ذلك، شأن الوجوب على القول بالواجب المعلق لا فرق بينهما فى الموقتات بالنسبة إلى الوقت فإذا كان الواجب استقباليا فلا مانع من وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها.

والمحاولة الثالثة ـ ما نسب إلىٰ بـعضهم مـن ان الوقت شرط للـوجوب لا للواجب كما فى المحاولتين الأوليتين، ولكنه مأخوذ فيه علىٰ نحـو الشرط المـتأخر. وعليه فالوجوب يكون سابقاً علىٰ زمان الواجب نظير القول بالمعلق فيصح فرض وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها لفعلية الوجوب قبل زمانه فتجب مقدمته.

وكل هذه المحاولات مذكرة فى كتب الاصول المطولة وفيها مناقشات وأبحاث طويلة لايسعها هذا المختصر، ومع الغض عن المناقشة فى إمكانها فى أنفسها لا دليل عليها الا ثبوت وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، إذ كل صاحب محاولة منها يعتقد ان التخلص من إشكال وجوب المقدمة قبل زمـان ذيهـا، يـنحصر فى المحـاولة التى يتصورها فالدليل الذى يدل علىٰ وجوب المقدمة المفوتة قبل وقت الواجب لا محالة يدل عنده علىٰ محاولته.

والذى أعتقده انه لا موجب لكل هذه المحاولات لتصحيح وجوب المـقدمة قبل زمان ذيها، فان الصحيح ـ كما أفاده شيخنا الاصفهانى رحمه الله ـ ان وجوب المقدمة ليس معلولا لوجوب ذيها ولا مترشحا منه، فليس هناك إشكال فى وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان ذيها حتىٰ نلتجىء إلىٰ إحدى هذه المحاولات لفك الاشكال، وكل هذه الشبهة إنما جاءت من هذا الفرض وهو فرض معلولية وجوب المقدمة لوجوب

ذيها، وهو فرض لا واقع له أبداً، وان كان هذا القول يبدو غريبا على الاذهان المشبعة بفرض ان وجوب ذى المقدمة علة لوجوب المقدمة، بل نقول أكثر من ذلك: انه يجب فى المقدمة المفوتة ان يتقدم وجوبها علىٰ وجوب ذيها، إذا كنا نقول بأن مقدمة الواجب واجبة، وان كان الحق ـ وسيأتى ـ عدم وجوبها مطلقاً.

ولبيان عدم معلولية وجوب المقدمة لوجوب ذيها: نذكر ان الأمر ـ فى الحقيقة ـ هو فعل الآمر، سواء كان الأمر نفسياً أم غيرياً، فالآمر هو العلة الفاعلية له دون سواه، ولكن كل أمر إنما يصدر عن إرادة الآمر لأنه فعله الاختيارى والإرادة بالطبع مسبوقة بالشوق إلىٰ فعل المأمور به، أى ان الآمر لابد ان يشتاق أولاً إلىٰ فعل الغير علىٰ ان يصدر من الغير، فإذا اشتاقه لابد ان يدعو الغير ويدفعه ويحثه على الفعل فيشتاق إلى الأمر به. وإذا لم يحصل مانع من الأمر فلا محالة يشتد الشوق إلى الأمر حتىٰ يبلغ الإرادة الحتمية فيجعل الداعى فى نفس الغير للفعل المطلوب وذلك بتوجيه الأمر نحوه.

هذا حال كل مأمور به، ومن جملته «مقدمة الواجب»، فانه إذا ذهبنا إلىٰ وجوبها من قبل المولى لابد ان تفرض حصول الشوق أولاً فى نفس الآمر إلىٰ صدورها من المكلف، غاية الأمر ان هذا الشوق تابع للشوق إلىٰ فعل ذى المقدمة ومنبثق منه، لأن المختار إذا اشتاق إلىٰ تحصيل شىء وأحبه اشتاق وأحب بالتبع كل ما يتوقف عليه ذلك الشىء علىٰ نحو الملازمة بين الشوقين. وإذا لم يكن هناك مانع من الأمر بالمقدمات حصلت لدى الآمر ـ ثانياً ـ الإرادة الحتمية التى تتعلق بالأمر بها فيصدر حينئذٍ الأمر.

إذا عرفت ذلك، فانك تعرف انه إذا فرض ان المقدمة متقدّمة بالوجود الزمانى علىٰ ذيها علىٰ وجه لايحصل ذوها فى ظرفه وزمانه الا إذا حصلت هى قبل حلول زمانه، كما فى أمثلة المقدمات المفوتة، فانه لا شك فى ان الآمر يشتاقها ان تحصل فى ذلك الزمان المتقدم، وهذا الشوق بالنسبة إلى المقدمة والمفروض ان وقتها قد حان فعلاً فلا بد ان يأمر بها فعلاً. اما ذو المقدمة فحسب الفرض لايمكن البعث نحوه والأمر به قبل وقته لعدم حصول ظرفه، فلا أمر قبل الوقت، وان كان الشوق

إلى الأمر به حاصل حينئذٍ ولكن لا يبلغ مبلغ الفعلية لوجود المانع.

والحاصل: ان الشوق إلىٰ ذى المقدمة والشوق إلى المقدمة حاصلان قبل وقت ذى المقدمة، والشوق الثانى منبعث ومنبثق من الشوق الأول ولكن الشوق إلى المقدمة يؤثر أثره ويصير إرادة حتمية لعدم وجود ما يمنع من الأمر، دون الشوق إلىٰ ذى المقدمة لوجود المانع من الأمر.

وعلىٰ هذا، فتجب المقدمة المفوتة قبل وجوب ذيها ولا محذور فيه، بل هو أمر لابد منه ولا يصح ان يقع غير ذلك.

ولا تستغرب ذلك فان هذا أمر مطرد حتىٰ بالنسبة إلىٰ أفعال الانسان نفسه، فانه إذا اشتاق إلىٰ فعل شيء اشتاق إلىٰ مقدماته تبعا، ولما كانت المقدمات متقدمة بالوجود زمانا علىٰ ذيها، فان الشوق إلى المقدمات يشتد حتىٰ يبلغ درجة الإرادة الحتمية المحركة للعضلات فيفعلها، مع ان ذى المقدمة لم يحن وقته بعد، ولم تحصل له الإرادة الحتمية المحركة للعضلات وإنما يمكن ان تحصل له الإرادة الحتمية إذا حان وقته بعد طى المقدمات.

فارادة الفاعل التكوينية للمقدمة متقدمة زمانا علىٰ إرادة ذيها، وعلىٰ قياسها الإرادة التشريعية، فلا بد ان تحصل للمقدمة المتقدمة زمانا قبل ان تحصل لذيها المتأخر زمانا، فيتقدم الوجوب الفعلى للمقدمة على الوجوب الفعلى لذيها زمانا، على العكس مما اشتهر، ولا محذور فيه بل هو المتعين.

وهذا حال كل متقدم بالنسبة إلى المتأخر فان الشوق يصير شيئاً فشيئاً قصداً وإرادةً، كما فى الأفعال التدريجية الوجود.

وقد تقدم معنى تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها فلانعيد، وقلنا انه ليس معناه معلوليته لوجوب ذى المقدمة وتبعيته له وجوداً كما اشتهر علىٰ لسان الاصوليين.

فان قلتَ: ان وجوب المقدمة ـ كما سبق ـ تابع لوجوب ذى المقدمة إطلاقاً واشتراطاً، ولا شك فى ان الوقت ـ على الرأى المعروف ـ شرط لوجوب ذى المقدمة، فيجب ان يكون أيضاً وجوب المقدمة مشروطاً به، قضاءً لحقّ التبعية.

قلتُ: ان الوقت على التحقيق ليس شرطاً للوجوب بمعنى انه دخيل فى مصلحة الأمر كالاستطاعة بالنسبة إلىٰ وجوب الحج، وان كان دخيلا فى مصلحة المأمور به، ولكنه لايتحقق البعث قبله، فلا بد ان يؤخذ مفروض الوجوب بمعنى عدم الدعوة إليه لأنه غير اختيارى للمكلف. اما عدم تحقق وجوب الموقت قبل الوقت فلامتناع البعث قبل الوقت.

والسر واضح لأن البعث حتىٰ البعث الجعلى منه يلازم الانبعاث إمكاناً ووجوداً فإذا أمكن الانبعاث أمكن البعث والا فلا، وإذ يستحيل الانبعاث قبل الوقت استحال البعث نحوه حتىٰ الجعلى. ومن أجل هذا نقول بامتناع الواجب المعلق لأنه يلازم انفكاك الانبعاث عن البعث.

وهذا بخلاف المقدمة قبل وقت الواجب فانه يمكن الانبعاث نحوها فلا مانع من فعلية البعث بالنظر إليها لو ثبت، فعدم فعلية الوجوب قبل زمان الواجب إنما هو لوجود المانع لا لفقدان الشرط، وهذا المانع موجود فى ذى المقدمة قبل وقته مفقود فى المقدمة.

ويتفرع علىٰ هذا فرع فقهى وهو: انه حينئذٍ لا مانع فى المقدمة المفوتة العبادية كالطهارات الثلاث من قصد الوجوب فى النية قبل وقت الواجب لو قلنا بأن مقدمة الواجب واجبة.

والحاصل: ان العقل يحكم بلزوم الإتيان بالمقدمة المفوتة قبل وقت ذيها ولا مانع عقلى من ذلك.

هذا كله من جهة إشكال انفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذيها. واما من جهة إشكال استحقاق العقاب علىٰ ترك الواجب بترك مقدمته مع عدم فعلية وجوبه، فيعلم دفعه مما سبق فان التكليف بذى المقدمة الموقت يكون تام الاقتضاء وان لم يصر فعلياً لوجود المانع وهو عدم حضور وقته. ولا ينبغى الشك فى ان دفع التكليف مع تمامية اقتضائه تفويت لغرض المولى المعلوم الملزم. وهذا يعد ظلما فى حقه وخروجا عن زى الرقية وتمردا عليه، فيستحق عليه العقاب واللوم من هذه الجهة، وان لم يكن فيه مخالفة للتكليف الفعلى المنجز.

وهذا لا يشبه دفع مقتضى التكليف كعدم تحصيل الاستطاعة للحج، فان مثله لايعد ظلما وخروجا عن زى الرقبة وتمردا على المولى، لأنه ليس فيه تفويت لغرض المولى المعلوم التام الاقتضاء. والمدار فى استحقاق العقاب هو تحقق عنوان الظلم للمولى القبيح عقلاً.

٩ـ المقدمة العبادية

ثبت بالدليل ان بعض المقدمات الشرعية لاتقع مقدمة الا إذا وقعت علىٰ وجه عبادى، وثبت أيضاً ترتب الثواب عليها بخصوصها. ومثالها منحصر فى الطهارات الثلاث: الوضوء والغسل والتيمم.

وقد سبق فى الأمر الثانى الاشكال فيها من جهتين: من جهة ان الواجب الغيرى لايكون الا توصلياً، فكيف يجوز ان تقع المقدمة بما هى مقدمة عبادة، ومن جهة ثانية ان الواجب الغيرى بما هو واجب غيرى لا استحقاق للثواب عليه.

وفى الحقيقة ان هذا الاشكال ليس الا إشكالاً علىٰ اصولنا التى أصلناها للواجب الغيرى، فنقع فى حيرة فى التوفيق بين ما فهمناه عن الواجب الغيرى وبين عبادية هذه المقدمات الثابتة عباديتها، والا فكون هذه المقدمات عبادية يستحق الثواب عليها أمر مفروغ عنه لايمكن رفع اليد عنه.

فاذن، لابد لنا من توضيح ما أصلناه فى الواجب الغيرى بتوجيه عبادية المقدمة علىٰ وجه يلائم توصلية الأمر الغيرى، وقد ذهبت الآراء أشتاتا فى توجيه ذلك.

ونحن نقول على الاختصار: انه من المتيقن الذى لاينبغى ان يتطرق إليه الشك من أحد، ان الصلاة ـ مثلاً ـ ثبت من طريق الشرع توقف صحتها علىٰ إحدى الطهارات الثلاث، ولكن لاتتوقف علىٰ مجرد أفعالها كيفما اتفق وقوعها، بل إنما تتوقف علىٰ فعل الطهارة إذا وقع على الوجه العبادى، أى إذا وقع متقرباً به إلى اللّٰه تعالى؛ فالوضوء العبادى ـ مثلاً ـ هو الشرط وهو المقدمة التى تتوقف صحة الصلاة عليها.

وعليه، لابد ان يفرض الوضوء عبادة قبل فرض تعلق الأمر الغيرى به، لأن

الأمر الغيري ـ حسبما فرضناه ـ إنما يتعلق بالوضوء العبادي بما هو عبادة، لا بأصل الوضوء بما هو؛ فلم تنشأ عباديته من الأمر الغيري حتىٰ يقال ان عباديته لا تلائم توصّليه الأمر الغيري بل عباديته لابد ان تكون مفروضة التحقق قبل فرض تعلق الأمر الغيري. ومن هنا يصح استحقاق الثواب عليه لأنه عبادة في نفسه.

ولكن ينشأ من هذا البيان إشكال آخر، وهو انه إذا كانت عبادية الطهارات غير ناشئة من الأمر الغيري، فما هو الأمر المصحح لعباديتها، والمعروف انه لايصح فرض العبادة عبادة الا بتعلق أمر بها ليمكن قصد امتثاله، لأن قصد امتثال الأُمر هو المقوم لعبادة العبادة عندهم. وليس لها في الواقع الا الأمر الغيري. فرجع الأمر بالاخير إلى الغيري لتصحيح عباديتها.

علىٰ انه يستحيل ان يكون الأمر الغيري هو المصحح لعباديتها، لتوقف عباديتها ـ حينئذٍ ـ علىٰ سبق الأمر الغيري، والمفروض ان الأمر الغيري متأخر عن فرض عباديتها لأنه إنما تعلق بها بما هي عبادة، فيلزم تقدم المتأخر وتأخر المتقدم، وهو خُلْف مُحال، أو دور علىٰ ما قيل.

وقد اجيب عن هذه الشبهة بوجوه كثيرة.

وأحسنها ـ فيما ارى بناءً علىٰ ثبوت الأمر الغيري أي وجوب مقدمة الواجب وبناءً علىٰ ان عبادية العبادة لاتكون الا بقصد الأمر المتعلق بها ـ هو ان المصحح لعبادية الطهارات هو الأمر النفسي الاستحبابي لها في حد ذاتها السابق على الأمر الغيري بها. وهذا الاستحباب باقٍ حتىٰ بعد فرض الأمر الغيري، ولكن لا بحد الاستحباب الذي هو جواز الترك إذ المفروض انه قد وجب فعلها فلايجوز تركها، وليس الاستحباب الا مرتبة ضعيفة بالنسبة إلى الوجوب، فلو طرأ عليه الوجوب لاينعدم، بل يشتد وجوده؛ فيكون الوجوب استمرارا له كاشتداد السواد والبياض من مرتبة ضعيفة إلىٰ مرتبة أقوى، وهو وجود واحد مستمر. وإذا كان الأمر كذلك فالأمر الغيري حينئذٍ يدعو إلىٰ ما هو عبادة في نفسه فليست عباديتها متأتية من الأمر الغيري حتىٰ يلزم الاشكال.

ولكن هذا الجواب ـ علىٰ حسنه ـ غير كافٍ بهذا المقدار من البيان لدفع

الشبهة. وسر ذلك انه لو كان المصحح لعباديتها هو الأمر الاستحبابي النفسي بالخصوص لكان يلزم الا تصح هذه المقدمات الا إذا جاء بها المكلف بقصد امتثال الأمر الاستحبابي فقط، مع انه لايفتي بذلك أحد، ولا شك في انها تقع صحيحة لو اتى بها بقصد امتثال أمرها الغيري، بل بعضهم اعتبر قصده في صحتها بعد دخول وقت الواجب المشروط بها.

فنقول إكمالاً للجواب: انه ليس مقصود المجيب من كون استحبابها النفسي مصححا لعباديتها ان المأمور به بالأمر الغيري هو الطهارة المأتي بها بداعي امتثال الأمر الاستحبابي. كيف وهذا المجيب قد فرض عدم بقاء الاستحباب بحده بعد ورود الأمر الغيري. فكيف يفرض ان المأمور به هو المأتي به بداعي امتثال الأمر الاستحبابي؟

بل مقصود المجيب ان الأمر الغيري لما كان متعلقه هو الطهارة بما هي عبادة، ولايمكن ان تكون عباديتها ناشئة من نفس الأمر الغيري بما هو أمر غيري ـ فلا بد من فرض عباديتها لا من جهة الأمر الغيري وبفرض سابق عليه، وليس هو الا الأمر الاستحبابي النفسي المتعلق بها، وهذا يصحح عباديتها قبل فرض تعلق الأمر الغيري بها، وان كان حين توجه الأمر الغيري لايبقى ذلك الاستحباب بحده وهو جواز الترك، ولكن لاتذهب بذلك عباديتها، لأن المناط في عباديتها ليس جواز الترك كما هو واضح، بل المناط مطلوبيتها الذاتية ورجحانها النفسي، وهي باقية بعد تعلق الأمر الغيري.

وإذا صح تعلق الأمر الغيري بها بما هي عبادة واندكاك الاستحباب فيه، بمعنى ان الأمر الغيري يكون استمرار لتلك المطلوبية ـ فانه حينئذٍ لايبقى الا الأمر الغيري صالحا للدعوة إليها، ويكون هذا الأمر الغيري نفسه أمراً عبادياً غاية الأمر ان عباديته لم تجيء من أجل نفس كونه أمراً غيرياً، بل من أجل كونه امتدادا لتلك المطلوبية النفسية وذلك الرجحان الذاتي الذي حصل من ناحية الأمر الاستحبابي النفسي السابق.

وعليه، فينقلب الأمر الغيري عبادياً، ولكنها عبادية بالعرض لا بالذات حتىٰ

يقال ان الأمر الغيرى توصّلى لايصلح للعبادية.

من هنا لايصح الإتيان بالطهارة بقصد الاستحباب بعد دخول الوقت للواجب المشروط بها، لأن الاستحباب بحده قد اندك فى الأمر الغيرى فلم يعد موجوداً حتىٰ يصح قصده.

نعم يبق ان يقال: ان الأمر الغيرى إنما يدعو إلىٰ طهارة الواقعية علىٰ وجه العبادة، لأنه حسب الفرض متعلقه هو الطهارة بصفة العبادة لا ذات الطهارة، والأمر لايدعو الا إلىٰ ما تعلق به، فكيف صح ان يؤتى بذات العبادة بداعى امتثال أمرها الغيرى ولا أمر غيرى بذات العبادة؟

ولكن ندفع هذا الاشكال بأن نقول: إذا كان الوضوء ـ مثلاً ـ مستحباً نفسياً فهو قابل لأن يتقرب به من المولى، وفعلية التقرب تتحقق بقصد الأمر الغيرى المندك فيه الأمر الاستحبابى. وبعبارة اخرى: قد فرضنا الطهارات عبادات نفسية فى مرتبة سابقة على الأمر الغيرى المتعلق بها والأمر الغيرى إنما يدعو إلىٰ ذلك، فإذا جاء المكلف بها بداعى الأمر الغيرى المندك فيه الاستحباب والمفروض ليس هناك أمر موجود غيره ـ صح التقرب به ووقعت عبادة لا محالة، فيتحقق ما هو شرط الواجب ومقدمته.

هذا كله بناءً علىٰ ثبوت الأمر الغيرى بالمقدمة وبناءً علىٰ ان المناط عبادية العبادة هو قصد الأمر المتعلق بها.

وكلا المبنيين نحن لانقول بهما.

اما الأول، فسيأتى فى البحث الآتى الدليل علىٰ عدم وجوب مقدمة الواجب فلا أمر غيرى أصلاً.

واما الثانى، فلأن الحق انه يكفى فى عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى. غاية الأمر ان العبادات قد ثبت انها توقيفية فما لم يثبت رضا المولى بالفعل وحسن الانقياد وقصد وجه اللّه بالفعل لايصح الإتيان بالفعل عبادة بل يكون تشريعاً محرماً. ولايتوقف ذلك علىٰ تعلق أمر المولى بنفس الفعل علىٰ ان يكون أمراً فعلياً من المولى ولذا قيل: يكفى فى عبادية العبادة حسنها الذاتى

ومحبوبيتها الذاتية للمولى حتىٰ لو كان هناك مانع من توجه الأمر الفعل بها.

وإذا ثبت ذلك فنقول فى تصحيح عبادية الطهارات: ان فعل المقدمة بنفسه يعد شروعا فى امتثال ذى المقدمة الذى هو حسب الفرض فى المقام عبادة فى نفسه مأمور بها.

فيكون الإتيان بالمقدمة بنفسه يعد امتثالاً للأمر النفسى بذى المقدمة العبادى. ويكفى فى عبادة الفعل كما قلنا ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً إليه تعالى مع عدم ما يمنع من التعبد به. ولا شك فى ان قصد الشروع بامتثال الأمر النفسى بفعل مقدماته قاصداً بها التوصل إلى الواجب النفسى العبادى يعد طاعةً وانقياداً للمولى.

وبهذا تصحح عبادية المقدمة وان لم نقل بوجوبها الغيرى ولا حاجة إلىٰ فرض طاعة الأمر الغيرى.

ومن هنا يصح ان تقع كل مقدمة عبادة ويستحق عليها الثواب بهذا الاعتبار وان لم تكن فى نفسها معتبرا فيها ان تقع علىٰ وجه العبادة، كتطهير الثوب ـ مثلاً ـ مقدمة للصلاة، أو كالمشى حافيا مقدمة للحج أو الزيارة، غاية الأمر ان الفرق بين المقدمات العبادية وغيرها، ان غير العبادية لايلزم فيها ان تقع علىٰ وجه قُرْبى بخلاف المقدمات المشروط فيها ان تقع عبادة كالطهارات الثلاث.

ويؤيد ذلك ما ورد من الثواب علىٰ بعض المقدمات، ولا حاجة إلى التأويل الذى ذكرناه سابقاً فى الأمر الثالث من ان الثواب علىٰ ذى المقدمة يوزع على المقدمات باعتبار دخالتها فى زيادة حَمازة الواجب، فان ذلك التأويل مبنى علىٰ فرض ثبوت الأمر الغيرى وان عبادية المقدمة واستحقاق الثواب عليها لاينشأن الا من جهة الأمر الغيرى، اتباعاً للمشهور المعروف بين القوم.

فان قلت: ان الأمر لايدعو الا إلىٰ ما تعلق به فعلاً يعقل ان يكون الأمر بذى المقدمة داعياً بنفسه إلى المقدمة الا إذا قلنا بترشح أمر آخر منه بالمقدمة، فيكون هو الداعى. وليس هذا الأمر الآخر المترشح الا الأمر الغيرى. فرجع الاشكال جذعاً.

قلتُ: نعم، الأمر لايدعو الا إلىٰ ما تعلق به، ولكنا لاندعى ان الأمر بذى المقدمة هو الذى يدعو إلى المقدمة، بل نقول ان العقل هو الداعى إلىٰ فعل المقدمة

توصّلا إلىٰ فعل الواجب، وسيأتى ان هذا الحكم العقلى لا يستكشف منه ثبوت أمر غيرى من المولى، ولا يلزم ان يكون هناك أمر بنفس المقدمة لتصحيح عباديتها ويكون داعياً إليها.

والحاصل: ان الداعى إلىٰ فعل المقدمة هو حكم العقل، والمصحح لعباديتها شىء آخر هو قصد التقرب بها، ويكفى فى التقرب بها إلى اللّه ان يأتى بها بقصد التوصل إلىٰ ما هو عبادة. لا ان الداعى إلىٰ فعل المقدمة هو نفس المصحح لعباديتها، ولا ان المصحح لعبادية العبادة منحصر قصد الأمر المتعلق بها، وقد سبق توضيح ذلك.

وعليه، فان كانت المقدمة ذات الفعل كالتطهير من الخبث فالعقل لا يحكم الا باتيانها علىٰ أى وجه وقعت، ولكن لو أتى بها المكلف متقرباً بها إلى اللّه توصلا إلى العبادة صح ووقعت علىٰ صفة العبادية واستحق عليها الثواب. وان كانت المقدمة عملاً عبادياً كالطهارة من الحدث فالعقل يلزم بالإتيان بها كذلك، والمفروض ان المكلف متمكن من ذلك، سواء كان هناك أمر غيرى أم لم يكن، وسواء كانت المقدمة فى نفسها مستحبة أم لم تكن.

فلا إشكال من جميع الوجوه فى عبادية الطهارات.

النتيجة

مسألة مقدمة الواجب والأقوال فيها

بعد تقديم تلك التمهيدات نرجع إلىٰ أصل المسألة، وهو البحث عن وجوب مقدمة الواجب الذى قلنا انه آخر ما يشغل بال الاصوليين.

وقد عرفت فى مدخل المسألة موضع البحث فيها، ببيان تحرير النزاع. وهو ـ كما قلنا ـ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ قلنا ان العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب، أى انه يدرك لزومها ـ ولكن وقع البحث فى انه هل يحكم أيضاً بأن المقدمة واجبة أيضاً عند من أمر بما يتوقف عليها؟

لقد تكثرت الأقوال جداً فى هذه المسألة علىٰ مرور الزمن نذكر أهمها، ونذكر ما هو الحق منها، وهى:

١ـ القول بوجوبها مطلقاً؛

٢ـ القول بعدم وجوبها مطلقاً «وهو الحق وسيأتى دليله»؛

٣ـ التفصيل بين السبب فلايجب، وبين غيره كالشرط وعدم المانع والمعد فيجب؛

٤ـ التفصيل بين السبب وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أى يجب السبب دون غيره؛

٥ـ التفصيل بين الشرط الشرعى فلايجب بالوجوب الغيرى، باعتبار انه واجب بالوجوب النفسى نظير جزء الواجب، وبين غيره فيجب بالوجوب الغيرى. وهو القول المعروف عن شيخنا المحقق النائينى؛

٦ـ التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره أيضاً، ولكن بالعكس، أى يجب الشرط الشرعى بالوجوب المقدمى دون غيره؛

٧ـ التفصيل بين المقدمة الموصلة، أى التى يترتب عليها الواجب النفسى فتجب، وبين المقدمة غير الموصلة فلاتجب، وهو المذهب المعروف لصاحب الفصول؛

٨ـ التفصيل بين ما قصده به التوصل من المقدمات فيقع علىٰ صفة الوجوب بين ما لم يقصد به ذلك فلايقع واجباً. وهو القول المنسوب إلى الشيخ الأنصارى ﴿قدس سره﴾؛

٩ـ التفصيل المنسوب إلىٰ صاحب المعالم الذى اشار إليه فى مسألة الضد، وهو اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذيها. فلاتكون المقدمة واجبة علىٰ تقدير عدم إرادته؛

١٠ـ التفصيل بين المقدمة الداخلية، أى الجزء، فلاتجب، وبين المقدمة الخارجية فتجب.

وهناك تفصيلات اخرى عند المتقدمين لا حاجة إلىٰ ذكرها.

وقد قلنا ان الحق فى المسألة ـ كما عليه جماعة من المحققين المتأخرين[1] ـ

١- أول من تنبّه الىٰ ذلك و أقام عليه البرهان بالاسلوب الذى ذكرناه ـ فيما أعلم ـ استاذنا المحقق الاصفهانى ﴿قدس سره﴾، وقد عضد هذا القول السيد الجليل المحقق الخوئى(﴿رحمه الله﴾). و كذلك ذهب الى هذا القول و أوضحه سيدنا المحقق الحكيم(﴿رحمه الله﴾) فى حاشيته على الكفاية.

القول الثانى وهو عدم وجوبها مطلقاً.

والدليل عليه واضح بعد ما قلنا [ص١٨٣] من انه فى موارد حكم العقل بلزوم شيء علىٰ وجه يكون حكماً داعياً للمكلف إلىٰ فعل الشيء لايبقى مجال للأمر المولوى فان هذه المسألة من ذلك الباب من جهة العلة.

وذلك لأنه إذا كان الأمر بذى المقدمة داعياً للمكلف إلى الإتيان بالمأمور به فان دعوته هذه ـ لا محالة بحكم العقل ـ تحمله وتدعوه إلى الإتيان بكل ما يتوقف عليه المأمور به تحصيلا له.

ومع فرض وجود هذا الداعى فى نفس المكلف لاتبقى حاجة إلىٰ داع آخر من قبل المولى، مع علم المولى ـ حسب الفرض ـ بوجود هذا الداعى، لأن الأمر المولوى ـ سواء كان نفسياً أم غيرياً ـ إنما يجعله المولى لغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، اذ يجعل الداعى فى نفسه حيث لا داع.

بل يستحيل فى هذا الفرض جعل الداعى الثانى من المولى، لأنه يكون من باب تحصيل الحاصل.

وبعبارة اخرى: ان الأمر بذى المقدمة لو لم يكن كافيا فى دعوة المكلف إلى الإتيان بالمقدمة فأى أمر بالمقدمة لاينفع ولايكفى للدعوة إليها بما هى مقدمة ومع كفاية الأمر بذى المقدمة لتحريكه إلى المقدمة وللدعوة إليها فأية حاجة تبقى إلى الأمر بها من قبل المولى، بل يكون عبثا ولغواً، بل يمتنع لأنه تحصيل للحاصل.

وعليه، فالأوامر الواردة فى بعض المقدمات يجب حملها على الإرشاد وبيان شرطية متعلقها للواجب وتوقفه عليها كسائرِ الأوامر الإرشادية فى موارد حكم العقل وعلىٰ هذا يحمل قوله عليه السلام:

«إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة».

ومن هذا البيان نستحصل على النتيجة الآتية:

«انه لا وجوب غيرى أصلاً، وينحصر الوجوب المولوى بالواجب النفسى فقط. فلا موقع إذن لتقسيم الواجب إلى النفسى والغيرى. فليحذف ذلك من سجل الأبحاث الاصولية».

المسألة الثالثة: مسألة الضد

☐ تحرير محل النزاع

اختلفوا في ان الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا يقتضي؟ علىٰ أقوال.

ولأجل توضيح محل النزاع وتحريره نشرح مرادهم من الألفاظ التي وردت علىٰ لسانهم في تحرير النزاع هذا، وهي ثلاثة:

١ـ «الضد»، فان مرادهم من هذه الكلمة مطلق المعاند والمنافي، فيشمل نقيض الشيء، أي ان الضد ـ عندهم ـ أعم من الأمر الوجودي والعدمي. وهذا اصطلاح خاص للاصوليين في خصوص هذا الباب، والا فالضد مصطلح فلسفي يراد به ـ في باب التقابل ـ خصوص الأمر الوجودي الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة وله معه غاية التباعد.

ولذا قسّم الأصوليون الضد إلىٰ «ضد عام» وهو الترك أي النقيض، و«ضد الخاص» وهو مطلق المعاند الوجودي.

وعلىٰ هذا فالحق ان تنحل هذه المسألة إلىٰ مسألتين موضوع احداهما، الضد العام وموضوع الاخرى، الضد الخاص، لاسيما مع اختلاف الأقوال في الموضوعين؛

٢ـ «الاقتضاء»، ويراد به لابُديّة ثبوت النهي عن الضد عند الأمر بالشيء، اما لكون الأمر يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث: المطابقة والتضمن والالتزام، واما لكونه يلزمه عقلاً النهي عن الضد من دون ان يكون لزومه بينا بالمعنى الأخص حتىٰ يدل عليه بالالتزام.

فالمراد من الاقتضاء عندهم أعم من كل ذلك؛

٣ـ «النهي»، ويراد به النهي المولوي من الشارع وان كان تبعيا، كوجوب المقدمة الغيري التبعي. والنهي معناه المطابق ـ كما سبق في مبحث النواهي[1] ـ هو الزجر والردع عما تعلق به. وفسّره المتقدمون بطلب الترك، وهو تفسير بلازم معناه،

١- المقصد الأول ص٧٩

ولكنهم فرضوه كأن ذلك هو معناه المطابق، ولذا اعترض بعضهم علىٰ ذلك فقال: ان طلب الترك محال فلا بد ان يكون المطلوب الكف، وهكذا تنازعوا فى ان المطلوب بالنهى الترك أوالكف، ولامعنى لنزاعهم هذاالاإذاكانوا قد فرضواان معنى النهى هو الطلب فوقعوا فى حيرة فى ان المطلوب به أى شىء هو، الترك أو الكف؟

ولو كان المراد من النهى هو طلب الترك ـ كما ظنوا ـ لما كان معنى لنزاعهم فى الضد العام، فان النهى عنه معناه ـ علىٰ حسب ظنهم ـ طلب ترك ترك المأمور به. ولما كان نفى النفى إثباتاً فيرجع معنى النهى عن الضد العام إلىٰ معنى طلب فعل المأمور به، فيكون قولهم «الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام» تبديلا للفظ آخر بمعناه، ويكون عبارة اخرى عن القول «بأن الأمر بالشىء يقتضى نفسه». وما اشد سخف مثل هذا البحث.

ولعله لأجل هذا التوهم ـ أى توهم ان النهى معناه طلب الترك ـ ذهب بعضهم إلىٰ عينية الأمر بالشىء للنهى عن الضد العام.

وبعد بيان هذه الامور الثلاثة فى تحرير محل النزاع يتضح موضع النزاع وكيفيته. ان النزاع معناه يكون: انه إذا تعلق أمر بشىء هل انه لابد ان يتعلق نهى المولى بضده العام أو الخاص؟ فالنزاع يكون فى ثبوت النهى المولوى عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشىء. وبعد فرض ثبوت النهى فهناك نزاع آخر فى كيفية إثبات ذلك.

وعلىٰ كل حال، فان مسألتنا ـ كما قلنا ـ تنحل إلىٰ مسألتين احداهما فى الضد العام والثانية فى الضد الخاص، فينبغى البحث عنهما فى بابين:

١ـ الضد العام

لم يكن اختلافهم فى الضد العام من جهة أصل الاقتضاء وعدمه، فان الظاهر انهم متفقون على الاقتضاء وإنما اختلافهم فى كيفيته:

فقيل: انه علىٰ نحو العينية، أى ان الأمر بالشىء عين النهى عن ضده العام، فيدل عليه حينئذٍ بالدلالة المطابقية؛

وقيل: انه علىٰ نحو الجزئية، فيدل عليه بالدلالة التضمنية، باعتبار ان

الوجوب ينحل إلىٰ طلب الشيء مع المنع من الترك، فيكون المنع من الترك جزءاً تحليليا فى معنى الوجوب؛

وقيل: انه علىٰ نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، فيدل عليه بالدلالة الالتزامية؛

وقيل: انه علىٰ نحو اللزوم البين بالمعنى الأعم، أو غير البين، فيكون اقتضاؤه له عقلياً صرفاً.

والحق انه لايقتضيه بأى نحو من انحاء الاقتضاء، أى انه ليس هناك نهى مولوى عن الترك يقتضيه نفس الأمر بالفعل علىٰ وجه يكون هناك نهى مولوى وراء نفس الأمر بالفعل.

والدليل عليه: ان الوجوب ـ سواء كان مدلولاً لصيغة الأمر أو لازما عقلياً لها كما هو الحق ـ ليس معنى مركبا بل هو معنى بسيط وجدانى هو لزوم الفعل، ولازم كون الشيء واجباً المنع من تركه.

ولكن هذا المنع اللازم للوجوب ليس منعاً مولوياً ونهياً شرعياً، بل هو منع عقلى تبعى من غير ان يكون هناك من الشارع منع ونهى وراء نفس الوجوب. وسر ذلك واضح، فان نفس الأمر بالشيء علىٰ وجه الوجوب كافٍ فى الزجر عن تركه، فلا حاجة إلىٰ جعل للنهى عن الترك من الشارع زيادة على الأمر بذلك الشيء.

فان كان مراد القائلين بالاقتضاء فى المقام ان نفس الأمر بالفعل يكون زاجرا عن تركه، فهو مسلم، بل لابد منه لأن هذا هو مقتضى الوجوب. ولكن ليس هذا هو موضع النزاع فى المسألة، بل موضع النزاع هو النهى المولوى زائدا على الأمر بالفعل. وان كان مرادهم ان هناك نهياً مولوياً عن الترك يقتضيه الأمر بالفعل كما هو موضع النزاع فهو غير مسلم ولا دليل عليه، بل هو ممتنع.

وبعبارة أوضح وأوسع: ان الأمر والنهى متعاكسان، بمعنى انه إذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعا منه والا لخرج الواجب عن كونه واجباً. وإذا تعلق النهى بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع مدعوا إليه والا لخرج المحرم عن كونه محرماً ... ولكن ليس معنى هذه التبعية فى الأمر ان يتحقق ـ

فعلاً ـ نهى مولوى عن ترك المأمور به بالاضافة إلى الأمر المولوى بالفعل، كما انّه ليس معنى هذه التبعية فى النهى ان يتحقق ـ فعلاً ـ أمر مولوى بترك المنهى عنه بالاضافة إلى النهى المولوى عن الفعل.

والسر ما قلناه: ان نفس الأمر بالشيء كافٍ فى الزجر عن تركه، كما ان نفس النهى عن الفعل كافٍ للدعوة إلىٰ تركه، بلا حاجة إلىٰ جعل جديد من المولى فى المقامين، بل لايعقل الجعل الجديد كما قلنا فى مقدمة الواجب حذو القذة بالقذة، فراجع.

ولأجل هذه التبعية الواضحة اختلط الأمر علىٰ كثير من المحررين لهذه المسألة فحسبوا ان هناك نهياً مولوياً عن ترك المأمور به وراء الأمر بالشيء اقتضاه الأمر علىٰ نحو العينية أو التضمن أو الالتزام أو اللزوم العقلى.

كما حسبوا ـ هنا فى مبحث النهى ـ ان معنى النهى هو الطلب اما للترك أو الكف وقد تقدمت الإشارة إلىٰ ذلك فى تحرير النزاع.

وهذان التوهمان فى النهى والأمر من واد واحد. وعليه فليس هناك طلب للترك وراء الردع عن الفعل فى النهى، ولا نهى عن الترك وراء طلب الفعل فى الأمر.

نعم يجوز للآمر بدلاً من الأمر بالشيء ان يعبر عنه بالنهى عن الترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله «صل»، «لاتترك الصلاة». ويجوز له بدلاً من النهى عن الشيء ان يعبر عنه بالأمر بالترك، كأن يقول ـ مثلاً ـ بدلاً عن قوله «لاتشرب الخمر»، «اترك شرب الخمر»، فيؤدى التعبير الثانى فى المقامين مؤدى التعبير الأول المبدل منه، أى ان التعبير الثانى يحقق الغرض من التعبير الأول.

فإذا كان مقصود القائل بأن الأمر بالشيء عن النهى عن ضده العام هذا المعنى، أى ان أحدهما يصح ان يوضع موضع الآخر ويحل محله فى أداء غرض الآمر. فلا بأس به وهو صحيح، ولكن هذا غير العينية المقصودة فى المسألة على الظاهر.

٢ـ الضد الخاص

ان القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهى عن ضده الخاص يبتنى ويتفرع على القول باقتضائه للنهى عن ضده العام.

ولما ثبت ـ حسبما تقدم ـ انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فبالطريق الأولى نقول انه لا نهى مولوى عن الضد الخاص، لما قلنا من ابتنائه وتفرعه عليه.

وعلىٰ هذا، فالحق ان الأمر بالشيء لايقتضي النهى عن ضده مطلقاً سواء كان عاماً أو خاصاً.

اما كيف يبتنى القول بالنهى عن الضد الخاص على القول بالنهى عن الضد العام ويتفرع عليه، فهذا ما يحتاج إلىٰ شيء من البيان، فنقول:

ان القائلين بالنهى عن الضد الخاص لهم مسلكان لا ثالث لهما وكلاهما يبتنيان ويتفرعان علىٰ ذلك:

□ الأول ـ مسلك التلازم

وخلاصته: ان حرمة أحد المتلازمين تستدعى وتستلزم حرمة ملازمة الآخر. والمفروض ان فعل الضد الخاص يلازم ترك المأموربه، أى الضد العام، كالأكل مثلاً الملازم فعله لترك الصلاة المأمور بها. وعندهم ان الضد العام محرم منهى عنه ـ وهو ترك الصلاة فى المثال ـ فيلزم علىٰ هذا ان يحرم الضد الخاص وهو الأكل فى المثال. فابتنى النهى عن الضد الخاص بمقتضى هذا المسلك علىٰ ثبوت النهى عن الضد العام.

اما نحن فلما ذهبنا إلىٰ انه لا نهى مولوى عن الضد العام، فلا موجب لدينا من جهة الملازمة المدعاة للقول بكون الضد الخاص منهياً عنه بنهى مولوى. لأنه ملزومه ليس منهياً عنه حسب التحقيق الذى مر.

علىٰ انا نقول ـ ثانياً ـ بعد التنازل عن ذلك والتسليم بأن الضد العام منهى عنه: ان هذا المسلك ليس صحيحاً فى نفسه، يعنى ان كبراه غير مسلمة، وهى «ان حرمة أحد المتلازمين تسلتزم حرمة ملازمة الآخر» فانه لايجب اتفاق المتلازمين فى الحكم لا فى الوجوب ولا الحرمة ولا غيرهما من الأحكام، مادام ان مناط الحكم غير موجود فى الملازم الآخر. نعم، القدر المسلم فى المتلازمين انه لايمكن ان يختلفا فى الوجوب والحرمة علىٰ وجه يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً، لاستحالة امتثالهما حينئذٍ من المكلف فيستحيل التكليف من المولى بهما، فاما ان يحرم أحدهما

أو يجب الآخر. ويرجع ذلك إلىٰ باب التزاحم الذى سيأتى التعرض له.

وبهذا تبطل «شبهة الكعبى» المعروفة التى أخذت قسطا وافراً من أبحاث الاصوليين إذا كان مبناها هذه الملازمة المدعاة، فانه نسب إليه القول بنفى المباح بدعوى ان كل ما يظن من الأفعال انه مباح فهو واجب فى الحقيقة، لأن فعل كل مباح ملازم قهرا لواجب وهو ترك محرم واحد من المحرمات على الأقل.

▢ الثانى ـ مسلك المقدمية

وخلاصته: دعوى ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، ففى المثال المتقدم يكون ترك الأكل مقدمة لفعل الصلاة. ومقدمة الواجب واجبة؛ فيجب ترك الضد الخاص.

وإذا وجب ترك الأكل حرم تركه، أى ترك ترك الأكل، لأن الأمر بالشيء يقتضى النهى عن الضد العام. وإذا حرم ترك ترك الأكل، فان معناه حرمة فعله، لأن نفى النفى إثبات؛ فيكون الضد الخاص منهياً عنه.

هذا خلاصة مسلك المقدمية. وقد رأيت كيف ابتنى النهى عن الضد الخاص علىٰ ثبوت النهى عن الضد العام.

ونحن إذ قلنا بانه لا نهى مولوى عن الضد العام فلايحرم ترك ترك الضد الخاص حرمة مولوية، أى لايحرم فعل الضد الخاص؛ فثبت المطلوب علىٰ ان مسلك المقدمية غير صحيح من وجهين آخرين:

أحدهما ـ انه بعد التنزل عما تقدم وتسليم حرمة الضد العام، فان هذا المسلك كما هو واضح يبتنى علىٰ وجوب مقدمة الواجب، وقد سبق ان أثبتنا انها ليست واجبة بوجوب مولوى، وعليه لايكون ترك الضد الخاص واجباً بالوجوب الغيرى المولوى حتىٰ يحرم فعله.

ثانيهما ـ انا لانسلم ان ترك الضد الخاص مقدمة لفعل المأمور به، وهذه المقدمية ـ أعنى مقدمية الضد الخاص ـ لاتزال مثارا للبحث عند المتأخرين حتىٰ أصبحت من المسائل الدقيقة المطولة، ونحن فى غنى عن البحث عنها بعد ما تقدم.

ولكن لحسم مادة الشبهة لا بأس بذكر خلاصته ما برفع المغالطة فى دعوى

مقدمية ترك الضد، فنقول:

ان المدعى لمقدمية ترك الضد لضده تبتنى دعواه علىٰ ان عدم الضد من باب عدم المانع بالنسبة إلى الضد الآخر للتمانع بين الضدين، أى لايمكن اجتماعهما معاً، ولا شك فى ان عدم المانع من المقدمات، لأنه من متممات العلة فان العلة التامة ـ كما هو معروف ـ تتألف من المقتضى وعدم المانع.

فيتألف دليله من مقدمتين:

١ـ الصغرى: ان عدم الضد من باب «عدم المانع» لضده، لأن الضدين متمانعان.

٢ـ الكبرى: ان «عدم المانع» من المقدمات.

فينتج من الشكل الأول ان عدم الضد من المقدمات لضده.

وهذه الشبهة إنما نشأت من أخذ كلمة «المانع» مطلقة. فتخيلوا ان لها معنى واحداً فى الصغرى والكبرى فانتظم عندهم القياس الذى ظنوه منتجا، بينما ان الحق ان التمانع له معنيان ومعناه فى الصغرى غير معناه فى الكبرى، فلم يتكرر الحد الأوسط، فلم يتألف قياس صحيح.

بيان ذلك: ان التمانع تارةً يرد منه التمانع فى الوجود، وهو امتناع الاجتماع وعدم الملائمة بين الشيئين، وهو المقصود من التمانع بين الضدين إذ هما لايجتمعان فى الوجود ولا يتلائمان واخرى يراد منه التمانع فى التأثير وان لم يكن بينهما تمانع وتناف فى الوجود وهو الذى يكون بين المقتضيين لأثرين متمانعين فى الوجود و إذ يكون المحل غير قابل الا لتاثير أحد المقتضيين، فان المقتضيين حينئذٍ يتمانعان فى تأثيرهما فلايؤثر أحدهما الا بشرط عدم المقتضى الآخر. وهذا هو المقصود من المانع فى الكبرى فان المانع الذى يكون عدمه شرطاً لتأثير المقتضى هو المقتضى الآخر الذى يقتضى ضد أثر الأول. وعدم المانع اما لعدم وجوده أصلاً أو لعدم بلوغه مرتبة الغلبة على الآخر فى التأثير.

وعليه فنحن نسلم ان عدم الضد من باب عدم المانع ولكنه عدم المانع فى الوجود وما هو من المقدمات عدم المانع فى التأثير، فلم يتكرر الحد الأوسط؛

فلانستنتج من القياس ان عدم الضد من المقدمات.

وأعتقد ان هذا البيان لرفع المغالطة فيه الكفاية للمتنبه، وإصلاح هذا البيان بذكر بعض الشبهات فيه ودفعها يحتاج إلىٰ سعة من القول لاتتحملها الرسالة. ولسنا بحاجة إلىٰ نفي المقدمة لاثبات المختار بعد ما قدمناه.

ثمرة المسألة

ان ما ذكروه من الثمرات لهذه المسألة مختص بالضد الخاص فقط، وأهمها والعمدة فيها هي صحة الضد إذا كان عبادة على القول بعدم الاقتضاء، وفساده على القول بالاقتضاء.

بيان ذلك: انه قد يكون هناك واجب (أي واجب كان عبادة أو غير عبادة) وضده عبادة، وكان الواجب ارجح في نظر الشارع من ضده العبادي، فانه لمكان التزاحم بين الأمرين للتضاد بين متعلقيها والأول ارجح في نظر الشارع، لا محالة يكون الأمر الفعلي المنجز هو الأول دون الثاني.

وحينئذٍ، فان قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، فأن الضد العبادي يكون منهياً عنه في الفرض، والنهي في العبادة يقتضي الفساد فإذا اتى به وقع فاسدا. وان قلنا بأن الأمر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده الخاص، فان الضد العبادي لايكون منهياً عنه، فلا مقتضي لفساده.

وارجحية الواجب علىٰ ضده الخاص العبادي يتصور في أربعة موارد:

١ـ ان يكون الضد العبادي مندوبا، ولا شك في ان الواجب مقدم على المندوب كاجتماع الفريضة مع النافلة، فانه بناءً علىٰ اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده لايصح الاشتغال بالنافلة مع حلول وقت الفريضة، ولابد ان تقع النافلة فاسدة. نعم لابد ان تستثنى من ذلك نوافل الوقت لورود الأمر بها في خصوص وقت الفريضة كنافلتي الظهر والعصر.

وعلىٰ هذا، فمن كان عليه قضاء الفوائت لاتصح منه النوافل مطلقاً بناءً على النهي عن الضد، بخلاف ما إذا لمنقل بالنهي عن الضد فان عدم جواز فعل النافلة حينئذٍ يحتاج إلىٰ دليل خاص؛

٢ـ ان يكون الضد العبادى واجباً ولكنه أقل أهمية عند الشارع من الأول كما فى مورد اجتماع انقاذ نفس محترمة من الهلكة مع الصلاة الواجبة؛

٣ـ ان يكون الضد العبادى واجباً ولكنه موسع الوقت، والأول مضيق، ولا شك فى ان المضيق مقدم على الموسع وان كان الموسع أكثر أهمية منه. مثاله: اجتماع قضاء الدَّين الفورى مع الصلاة فى سعة وقتها. وإزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة فى سعة الوقت؛

٤ـ ان يكون الضد العبادى واجباً أيضاً ولكنه مخير، والأول واجب معين، ولا شك فى ان المعين مقدم على المخير وان كان المخير أكثر أهمية منه لأن المخير له بدل دون المعين. مثاله: اجتماع سفر منذور فى يوم معين مع خصال الكفارة، فلو ترك المكلف السفر واختار الصوم من خصال الكفارة فان كان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده كان الصوم منهياً عنه فاسدا.

هذه خلاصته بيان ثمرة المسألة مع بيان موارد ظهورها، ولكن هذا المقدار من البيان لايكفى فى تحقيقها فان ترتبها وظهورها يتوقف علىٰ أمرين:

الأول ـ القول بأن النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتىٰ النهى الغيرى التبعى، لأنه إذا قلنا بأن النهى مطلقاً لايقتضى فساد العبادة أو خصوص النهى التبعى لايقتضى الفساد فلا تظهر الثمرة أبداً. وهو واضح لأن الضد العبادى حينئذٍ يكون صحيحاً سواء قلنا بالنهى عن الضد أم لم نقل.

والحق ان النهى فى العبادة يقتضى فسادها حتىٰ النهى الغيرى على الظاهر. وسيأتى تحقيق ذلك فى موضعهم ان شاء اللّٰه تعالى.

واستعجالاً فى بيان هذا الأمر نشير إليه إجمالا فنقول: ان أقصى ما يقال فى عدم اقتضاء النهى التبعى للفساد هو ان النهى التبعى لايكشف عن وجود مفسدة فى المنهى عنه وإذا كان الأمر كذلك فالمنهى عنه باق علىٰ ما هو عليه من مصلحة بلا مزاحم لمصلحته، فيمكن التقرب فيه إذا كان عبادة بقصد تلك المصلحة المفروضة فيه.

وهذا ليس بشىء ـ وان صدر من بعض أعاظم مشايخنا ـ لأن المدار فى

القرب والبعد فى العبادة ليس علىٰ وجود المصلحة والمفسدة فقط، فانه من الواضح ان المقصود من القرب والبعد من المولى، القرب والبعد المعنويان تشبيها بالقرب والبعد المكانيين، وما لم يكن الشيء مرغوبا فيه للمولى فعلاً لا يصلح للتقرب به إليه، ومجرد وجود مصلحة فيه لا يوجب مرغوبيته له مع فرض نهيه وتبعيده.

وبعبارة اخرى: لا وجه للتقرب إلى المولى بما أبعدنا عنه، والمفروض ان النهى التبعى نهى مولوى، وكونه تبعيا لايخرجه عن كونه زجرا وتنفيرا وتبعيدا عن الفعل وان كان التبعيد لمفسدة فى غيره أو لفوات مصلحة الغير. نعم لو قلنا بأن النهى عن الضد ليس نهياً مولوياً بل هو نهى يقتضيه العقل الذى لايستكشف منه حكم الشرع كما اخترناه فى المسألة فان هذا النهى العقلى لايقتضى تبعيدا عن المولى الا إذا كشف عن مفسدة مبغوضة للمولى. وهذا شيء آخر لايقتضيه حكم العقل فى نفسه.

الثانى ـ ان صحة العبادة والتقرب لايتوقف علىٰ وجود الأمر الفعلى بها، بل يكفى فى التقرب بها إحراز محبوبيتها الذاتية للمولى، وان لم يكن هناك أمر فعلى بها لمانع.

اما إذا قلنا بأن عبادية العبادة لاتتحقق الا إذا كانت مأموراً بها بأمر فعلى، فلاتظهر هذه الثمرة أبداً، لأنه قد تقدم ان الضد العبادى ـ سواء كان مندوبا أو واجباً أقل أهمية أو موسعا أو مخيراً ـ لايكون مأموراً به فعلاً لمكان المزاحمة بين الأمرين ومع عدم الأمر به لايقع عبادة صحيحة وان قلنا بعدم النهى عن الضد.

والحق هو الأول، أى ان عبادية العبادة لاتتوقف علىٰ تعلق الأمر بها فعلاً، بل إذا أحرز انها محبوبة فى نفسها للمولى مرغوبة لديه فانه يصح التقرب بها إليه وان لم يأمر بها فعلاً لمانع، لأنه ـ كما أشرنا إلىٰ ذلك فى مقدمة الواجب[1] ـ يكفى فى عبادية الفعل ارتباطه بالمولى والإتيان به متقرباً به إليه مع ما يمنع من التعبد به من كون فعله تشريعاً أو كونه منهياً عنه. ولاتتوقف عباديته علىٰ قصد امتثال الأمر كما مال إليه صاحب الجواهر قدس سره.

---

١ - المقصد الثانى، ص٢٢٣

هذا، وقد يقال فى المقام ـ نقلاً عن المحقق الثانى تغمده اللّه برحمته ـ ان هذه الثمرة تظهر حتىٰ مع القول بتوقف العبادة علىٰ تعلق الأمر بها، ولكن ذلك فى خصوص التزاحم بين الواجبين الموسع والمضيق ونحوهما، دون التزاحم بين الأهم والمهم المضيقين.

والسر فى ذلك: ان الأمر فى الموسع إنما يتعلق بصرف وجود الطبيعة علىٰ ان يأتى به المكلف فى أى وقت وشاء من الوقت الوسيع المحدد له، اما الأفراد بما لها من الخصوصيات الوقتية فليست مأموراً بها بخصوصها، والأمر بالمضيق إذا لم يقتض النهى عن ضده فالفرد المزاحم له من أفراد ضده الواجب الموسع لايكون مأموراً به لا محالة من أجل المزاحمة ولكنه لايخرج بذلك عن كونه فردا من الطبيعة المأمور بها.

وهذا كافٍ فى حصول امتثال الأمر بالطبيعة لأن انطباقها علىٰ هذا الفرد المزاحم قهرى فيتحقق به الامتثال قهرا ويكون مجزياً عقلاً عن امتثال الطبيعة فى فرد آخر، لأنه لا فرق من جهة انطباق الطبيعة المأمور بها بين فرد وفرد.

وبعبارة أوضح: انه لو كان الوجوب فى الواجب الموسع ينحل إلىٰ وجوبات متعددة بتعدد أفراده الطولية الممكنة فى مدة الوقت المحدّد علىٰ وجه يكون التخيير بينها شرعياً ـ فلا محالة لا أمر بالفرد المزاحم للواجب المضيق ولا أمر آخر يصححه فلاتظهر الثمرة، ولكن الأمر ليس كذلك، فانه ليس فى الواجب الموسع الا وجوب واحد يتعلق بصرف وجود الطبيعة، غير ان الطبيعة لما كانت لها أفراد طولية متعددة يمكن انطباقها علىٰ كل واحد منها فلا محالة يكون المكلف مخيراً عقلاً بين الأفراد، أى يكون مخيراً بين ان يأتى بالفعل فى أول الوقت أو ثانية أو ثالثة وهكذا إلىٰ آخر الوقت، وما يختاره من الفعل فى أى وقت يكون هو الذى ينطبق عليه المأمور به وان امتنع ان يتعلق الأمر به بخصوصه لمانع، بشرط ان يكون المانع غير جهة نفس شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، بل من جهة شىء خارج عنه وهو المزاحمة مع المضيق فى المقام.

هذا خلاصة توجيه ما نسب إلى المحقق الثانى فى المقام، ولكن شيخنا المحقق النائينى لم يرتضه، لأنه يرى ان المانع من تعلق الأمر بالفرد المزاحم يرجع إلىٰ نفس

شمول الأمر المتعلق بالطبيعة له، يعني انه يرى ان الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها لاتنطبق على الفرد المزاحم ولاتشمله، وانطباق الطبيعة بما هى مأمور بها على الفرد المزاحم لاينفع ولايكفى فى امتثال الأمر بالطبيعة. والسر فى ذلك واضح، فانا إذ نسلم ان التخيير بين أفراد الطبيعة تخيير عقلى نقول ان التخيير إنما هو بين أفراد الطبيعة المأمور بها، بما هى مأمور بها فالفرد المزاحم خارج عن نطاق هذه الأفراد التى بينها التخيير.

اما ان الفرد المزاحم خارج عن نطاق أفراد الطبيعة المأمور بها بما هى مأمور بها فلان الأمر إنما يتعلق بالطبيعة المقدورة للمكلف بما هى شرط عقلى محض والخطاب فى نفسه عام شامل فى إطلاقه للافراد المقدورة وغير المقدورة.

بيان ذلك: ان الأمر إنما هو لجعل الداعى فى نفس المكلف، وهذا المعنى بنفسه يقتضى كونه متعلقه مقدورا لاستحالة جعل الداعى إلىٰ ما هو ممتنع؛ فيعلم من هذا ان القدرة مأخوذة فى متعلق الأمر ويفهم ذلك من نفس الخطاب بمعنى ان الخطاب لما كان يقتضى القدرة علىٰ متعلقه، فتكون سعة دائرة المتعلق علىٰ قدر سعة دائرة القدرة عليه لاتزيد ولاتنقص، أى تدور سعته وضيقه مدار سعة القدرة وضيقها.

وعلىٰ هذا فلايكون الأمر شاملا لما هو ممتنع من الأفراد إذ يكون المطلوب به الطبيعة بما هى مقدرة والفرد غير المقدور خارج عن أفرادها بما هى مأمور بها.

نعم لو كان اعتبار القدرة بملاك قبح تكليف العاجز فهى شرط عقلى لايوجب تقييد متعلق الخطاب لأنه ليس من اقتضاء نفس الخطاب، فيكون متعلق الأمر هى الطبيعة بما هى لا بما هى مقدورة، وان كان بمقتضى حكم العقل لابد ان يقيد الوجوب بها، فالفرد المزاحم ـ علىٰ هذا ـ هو أحد أفراد الطبيعة بما هى التى تعلق بها كذلك.

وتشييد ما أفاده استاذنا ومناقشته يحتاج إلىٰ بحث أوسع لسنا بصدده الآن، راجع عنه تقريرات تلامذته.

الترتب

وإذا امتد البحث إلىٰ هنا، فهناك مشكلة فقهية تنشأ من الخلاف المتقدم لابد من التعرض لها بما يليق بهذه الرسالة.

وهى ان كثيراً من الناس نجدهم يحرصون ـ بحسب تهاونهم ـ علىٰ فعل بعض العبادات المندوبة فى ظرف وجوب شيء هو ضد للمندوب، فيتركون الواجب ويفعلون المندوب، كمن يذهب للزيارة أو يقيم مأتم الحسين عليه السلام وعليه دين واجب الأداء. كما نجدهم يفعلون بعض الواجبات العبادية فى حين ان هناك عليهم واجباً أهم فيتركونه، أو واجباً مضيق الوقت مع ان الأول موسع فيتقدمون الموسع على المضيق أو واجباً معيناً مع ان الأول مخير فيقدمون المخير على المعين... وهكذا.

ويجمع الكل تقديم فعل المهم العبادى على الأهم، فان المضيق أهم من الموسع، والمعين أهم من المخير، كما ان الواجب أهم من المندوب (ومن الآن سنعبر بالأهم والمهم ونقصد ما هو أعم من ذلك كله).

فإذا قلنا بأن صحة العبادة لاتتوقف علىٰ وجود أمر فعلى متعلق به وقلنا بانه لا نهى عن الضد أو النهى عنه لايقتضى الفساد، فلا إشكال ولا مشكلة، لأن فعل المهم العبادى يقع صحيحاً حتىٰ مع فعلية الأمر بالأهم، غاية الأمر يكون المكلف عاصياً بترك الأهم من دون ان يؤثر ذلك علىٰ صحة ما فعله من العبادة.

وإنما المشكلة فيما إذا قلنا بالنهى عن الضد وان النهى يقتضى الفساد، أو قلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر بها كما هو المعروف عن الشيخ صاحب الجواهر قدس سره، فان أعمالهم هذه كلها باطلة ولايستحقون عليها ثوابا، لأنه اما منهى عنها والنهى يقتضى الفساد، واما لا أمر بها وصحتها تتوقف على الأمر.

فهل هناك طريقة لتصحيح فعل المهم العبادى مع وجود الأمر بالأهم؟

ذهب جماعة إلىٰ تصحيح العبادة فى المهم بنحو «الترتب» بين الأمرين: الأمر بالأهم والأمر بالمهم، مع فرض القول بعدم النهى عن الضد وان صحة العبادة تتوقف علىٰ وجود الأمر[1].

١- اما نحن الذين نقول بأن صحة العبادة لاتتوقف علىٰ وجود الأمر فعلاً وان الأمر بالشىء لايقتضى النهى عن ضده، ففى غنى عن القول بالترتب لتصحيح العبادة فى مقام المزاحمة بين الضدين الأهم والمهم كما تقدم.

والظاهر ان أول من اسس هذه الفكرة وتنبه لها المحقق الثانى وشيّد اركانها السيد الميرزا الشيرازى كما أحكمها ونقّحها شيخنا المحقق النائينى قدس سرهم.

وهذه الفكرة وتحقيقها من أروع ما انتهى إليه البحث الاصولى تصويراً وعمقاً.

وخلاصة فكرة «الترتب»: انه لا مانع عقلاً من ان يكون الأمر بالمهم فعلياً عند عصيان الأمر بالأهم، فإذا عصى المكلف وترك الأهم فلا محذور فى ان يفرض الأمر بالمهم حينئذٍ، إذ لايلزم منه طلب الجمع بين الضدين، كما سيأتى توضيحه.

وإذا لم يكن مانع عقلى من هذا الترتب فان الدليل يساعد علىٰ وقوعه والدليل هو نفس الدليلين المتضمنين للأمر بالمهم والأمر بالأهم، وهما كافيان لاثبات وقوع الترتب.

وعليه، ففكرة الترتب وتصحيحها يتوقف علىٰ شيئين رئيسين فى الباب، أحدهما إمكان الترتب فى نفسه، وثانيهما الدليل علىٰ وقوعه.

اما الأول، وهو إمكانه فى نفسه فبيانه: ان أقصى ما يقال فى إبطال الترتب واستحالته: هو دعوى لزوم المحال منه، وهو فعلية الأمر بالضدين فى آن واحد، لأن القائل بالترتب يقول بإطلاق الأمر بالأهم وشموله لصورتى (فعل الأهم وتركه)، ففى حال فعلية الأمر بالمهم وهو حال ترك الأهم يكون الأمر بالأهم فعلياً علىٰ قوله، والأمر بالضدين فى آن واحد محال.

ولكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتب ـ باطلة، لأن قوله «الأمر بالضدين فى آن واحد محال» فيه مغالطة ظاهرة، فان قيد «فى آن واحد» يوهم انه راجع إلى الضدين فيكون محالاً إذ يستحيل الجمع بين الضدين، بينما هو فى الحقيقة راجع إلى الأمر، ولا استحالة فى ان يأمر المولى فى آن واحد بالضدين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما فى آن واحد، لأن المحال هو الجمع بين الضدين لا الأمر بهما فى آن واحد وان لم يستلزم الجمع بينهما.

اما ان قيد فى آن واحد راجع إلى الأمر، لا إلى الضدين فواضح، لأن المفروض ان الأمر بالمهم مشروط بترك الأهم فالخطاب الترتبى ليس فقط

لايقتضى الجمع بين الضدين بل يقتضى عكس ذلك، لأنه فى حال انشغال المكلف بامتثال الأمر بالأهم وإطاعته لا أمر فى هذا الحال الا بالأهم ونسبة المهم إليه حينئذٍ كنسبة المباحات إليه، واما فى حال ترك الأهم والانشغال بالمهم فان الأمر بالأهم نسلم انه يكون فعلياً وكذلك الأمر بالمهم، ولكن خطاب المهم حسب الفرض مشروط بترك الأهم وخلو الزمان منه، ففى ترك الأهم فكيف يكون داعياً إلى الجمع بين الأهم والمهم فى آن واحد؟

وبعبارة أوضح: ان يجاب الجمع لايمكن ان يتصور الا إذا كان هناك مطلوبان فى عرض واحد، علىٰ وجه لو فرض إمكان الجمع بينهما لكان كل منهما مطلوباً، وفى الترتب لو فرض محالا إمكان الجمع بين الضدين فانه لايكون المطلوب الا الأهم ولايقع المهم فى هذا الحال علىٰ صفة المطلوبية أبداً، لأن طلبه حسب الفرض مشروط بترك الأهم فمع فعله لايكون مطلوباً.

واما الثانى، وهو الدليل علىٰ وقوع الترتب وان الدليل هو نفس دليلى الأمرين، فبيانه: ان المفروض ان لكل من الأهم والمهم ـ حسب دليل كل منهما ـ حكماً مستقلاً مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، كما ان المفروض ان دليل كل منهما مطلق بالقياس إلىٰ صورتى فعل الآخر وعدمه.

فإذا وقع التزاحم بينهما اتفاقاً، فبحسب إطلاقهما يقتضيان ايجاب الجمع بينهما، ولكن ذلك محال، فلا بد ان ترفع اليد عن إطلاق أحدهما، ولكن المفروض ان الأهم أولى وارجح ولايعقل تقديم المرجوح على الراجح والمهم على الأهم فيتعين رفع اليد عن إطلاق دليل الأمر بالمهم فقط، ولايقتضى ذلك رفع اليد عن أصل دليل المهم، لأنه إنما نرفع اليد عنه من جهة تقديم إطلاق الأهم لمكان المزاحمة بينهما وارجحية الأهم والضروريات إنما تقدر بقدرها.

وإذا رفعنا اليد عن إطلاق دليل المهم مع بقاء أصل الدليل فان معنى ذلك اشتراط خطاب المهم بترك الأهم. وهذا هو معنى الترتب المقصود.

والحاصل: ان معنى الترتب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهم بترك الأهم، وهذا الاشتراط حاصل فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضم حكم العقل بعدم إمكان

الجمع بين امتثالها معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذى لايرفع الا إطلاق دليل المهم، فيبقى أصل دليل الأمر بالأهم علىٰ حاله فى صورة ترك الأهم فيكون الأمر الذى يتضمنه الدليل مشروطاً بترك الأهم.

وبعبارة أوضح: ان دليل المهم فى أصله مطلق يشمل صورتين: صورة فعل الأهم وصورة تركه، ولما رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهم لمكان المزاحمة وتقديم الراجح فيبقى شموله لصورة ترك الأهم بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهم.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلى الأمرين معاً بضميمة حكم العقل، ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة(١).

هذه خلاصة فكرة «الترتب» علىٰ علاتها، وهناك فيها جوانب تحتاج إلىٰ مناقشة وايضاح تركناها إلى المطولات، وقد وضع لها شيخنا المحقق النائينى خمس مقدمات لسد ثغورها راجع عنها تقريرات تلامذته.

المسألة الرابعة: اجتماع الأمر والنهى

❑ تحرير محل النزاع:

واختلف الاصوليون من القديم فى انه هل يجوز اجتماع الأمر والنهى فى واحد أو لايجوز؟

ذهب إلى الجواز أغلب الأشاعرة وجملة من أصحابنا أولهم الفضل ابن شاذان علىٰ ما هو المعروف عنه، وعليه جماعة من محققى المتأخرين، وذهب إلى الامتناع أكثر المعتزلة وأكثر أصحابنا.

وكأن المسألة ـ فيما يبدو من عنوانها ـ من الأبحاث التافهة، إذ لايمكن ان نتصور النزاع فى إمكان اجتماع الأمر والنهى فى واحد حتىٰ لو قلنا بعدم امتناع التكليف بالمحال كما تقوله الأشاعرة، لأن التكليف هنا نفسه محال، وهو الأمر والنهى بشىء واحد. وامتناع ذلك من أوضح الواضحات، وهو محل وفاق بين الجميع.

١- راجع عن معنى دلالة الاشارة المقصد الأول ص١٠٤.

إذن، فكيف صح هذا النزاع من القوم؟ وما معناه؟

والجواب: ان التعبير باجتماع الأمر والنهى من خداع العناوين، فلا بد من توضيح مقصودهم من البحث بتوضيح الكلمات الواردة فى هذا العنوان، وهى كلمة: الاجتماع، الواحد، الجواز. ثم ينبغى ان نبحث أيضاً عن قيد آخر لتصحيح النزاع، وهو قيد «المندوحة» الذى اضافه بعض المؤلفين، وهو علىٰ حق. وعليه نقول:

١ـ«الاجتماع»، والمقصود منه: هو الالتقاء الاتفاقى بين المأمور به والمنهى عنه فى شىء واحد. ولايفرض ذلك الا حيث يفرض تعلق الأمر بعنوان وتعلق النهى بعنوان آخر لا ربط له بالعنوان الأول، ولكن قد يتفق نادرا ان يلتقى العنوانان فى شىء واحد ويجتمعا فيه، وحينئذٍ يجتمع ـأى يلتقى ـالأمر والنهى.

ولكن هذا الاجتماع والالتقاء بين العنوانين علىٰ نحوين:

أ ـان يكون اجتماعاً مورديا، يعنى ان لايكون هنا فعل واحد مطابقا لكل من العنوانين، بل يكون هنا فعلان تقارنا وتجاورا فى وقت واحد، أحدهما يكون مطابقا لعنوان الواجب وثانيهما مطابقا لعنوان المحرم، مثل النظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة، فلا النظر هو مطابق عنوان الصلاة ولا الصلاة مطابق عنوان النظر إلى الاجنبية، ولا هما ينطبقان علىٰ فعل واحد.

فان مثل هذا الاجتماع الموردى لم يقل أحد بامتناعه، وليس هو داخلاً فى مسألة الاجتماع هذه. فلو جمع المكلف بينهما بأن نظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة فقد عصى وأطاع فى آنٍ واحد ولاتفسد صلاته.

ب ـان يكون اجتماعاً حقيقياً ـوان كان ذلك فى النظر العرفى وفى بادىء الرأى ـ يعنى انه فعل واحد يكون مطابقا لكل من العنوانين كالمثال المعروف «الصلاة فى المكان المغصوب».

فان مثل هذا المثال هو محل النزاع فى مسألتنا، المفروض فيه انه لا ربط لعنوان الصلاة المأمور به بعنوان الغصب المنهى عنه؛ ولكن قد يتفق للمكلف صدفة ان يجمع بينهما بأن يصلى فى مكان مغصوب، فيلتقى العنوان المأمور به وهو الصلاة مع العنوان المنهى عنه وهو الغصب وذلك فى الصلاة المأتى بها فى مكان مغصوب فيكون

هذا الفعل الواحد مطابقا لعنوان الصلاة ولعنوان الغصب معاً. وحينئذٍ إذا اتفق ذلك للمكلف فانه يكون هذا الفعل الواحد داخلاً فيما هو مأموربه من جهة فيقتضى ان يكون المكلف مطيعاً للأمر ممتثلاً، وداخلاً فيما هو منهى عنه من جهة اخرى فيقتضى ان يكون المكلف عاصياً به مخالفاً.

٢ـ «الواحد»، والمقصود منه: الفعل الواحد باعتبار ان له وجوداً واحداً يكون ملتقى ومجمعاً للعنوانين، فى مقابل المتعدد بحسب الوجود، كالنظر إلى الاجنبية والصلاة فان وجود أحدهما غير وجود الآخر، فان الاجتماع فى مثل هذا يسمى «الاجتماع الموردى» كما تقدم.

والفعل الواحد بما له من الوجود الواحد إذا كان ملتقى للعنوانين، فان التقاء العناوين فيه يخلو من حالتين: أحداهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الشخصية وثانيهما ان يكون الالتقاء بسبب ماهيته الكلية كأن يكون الكلى نفسه مجمعا للعنوانين كالكون الكلى الذى ينطبق عليه انه صلاة وغصب.

وعليه، فالمقصود من الواحد فى المقام: الواحد فى الوجود، فلا معنى لتخصيص النزاع بالواحد الشخصى.

وبما ذكرنا يظهر خروج الواحد بالجنس عن محل الكلام، والمراد به ما إذا كان المأمور به والمنهى عنه متغايرين وجوداً ولكنهما يدخلان تحت ماهية واحدة، كالسجود للّه والسجود للصنم، فانهما واحد بالجنس باعتبار ان كلا منهما داخل تحت عنوان السجود ولا شك فى خروج ذلك عن محل النزاع.

٣ـ «الجواز»، والمقصود منه الجواز العقلى، أى الامكان المقابل للامتناع وهو واضح، ويصح ان يراد منه الجواز العقلى المقابل للقبح العقلى، وهو قد يرجع إلى الأول باعتبار ان القبيح ممتنع على اللّه تعالى.

والجواز له معانٍ اخر كالجواز المقابل للوجوب والحرمة الشرعيين، والجواز بمعنى الاحتمال. وكلها غير مرادة قطعاً.

إذا عرفت تفسير هذه الكلمات الثلاث الواردة فى عنوان المسألة يتضح لك جيداً تحرير النزاع فيها، فان حاصل النزاع فى المسألة يكون انه فى مورد التقاء

عنوانى المأمور به والمنهى عنه فى واحد وجوداً هل يجوز اجتماع الأمر والنهى؟

ومعنى ذلك: انه هل يصح ان يبقى الأمر متعلقا بذلك العنوان المنطبق علىٰ ذلك الواحد ويبقى النهى كذلك متعلقا بالعنوان المنطبق علىٰ ذلك الواحد، فيكون المكلف مطيعاً وعاصياً معاً فى الفعل الواحد.

أو انه يمتنع ذلك ولايجوز، فيكون ذلك المجتمع للعنوانين اما مأموراً به فقط أم منهياً عنه فقط، أى انه اما ان يبقى الأمر علىٰ فعلية فقط فيكون المكلف مطيعاً لا غير، أو يبقى النهى علىٰ فعليته فقط فيكون المكلف عاصياً لا غير.

والقائل بالجواز لابد ان يستند فى قوله إلىٰ أحد رأيين:

أ ـ ان يرى انّ العنوان بنفسه هو متعلق التكليف ولايسرى الحكم إلى المعنون، فانطباق عنوانين علىٰ فعل واحد لايلزم منه ان يكون ذلك الواحد متعلقا للحكمين، فلايمتنع الاجتماع، أى اجتماع عنوان المأمور به مع عنوان المنهى عنه فى واحد، لأنه لايلزم منه اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد؛

ب ـ ان يرى ان المعنون علىٰ تقدير تسليم انه هو متعلق الحكم حقيقة لا العنوان، يكون متعددا واقعاً إذا تعدد العنوان لأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون بالنظر الدقيق الفلسفى، فنى الحقيقة ـ وان كان فعل واحد فى ظاهر الحال صار مطابقا للعنوانين ـ هناك معنونان كل واحد منهما مطابق لأحد العنوانين، فيرجع اجتماع الوجوب والحرمة بالدقة العقلية إلى الاجتماع الموردى الذى قلنا: انه لا بأس فيه من الاجتماع.

وعلىٰ هذا، فليس هناك واحد بحسب الوجود يكون مجمعا بين العنوانين فى الحقيقة، بل ما هو مأمور به فى وجوده غير ما هو منهى عنه وجوده. ولاتلزم سراية الأمر إلىٰ ما تعلق به النهى ولا سراية النهى إلىٰ ما تعلق به الأمر، فيكون المكلف فى جمعه بين العنوانين مطيعاً وعاصياً فى آن واحد كالنظر إلى الاجنبية فى أثناء الصلاة.

وبهذا يتضح معنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهى، وفى الحقيقة ليس هو قولا باجتماع الأمر والنهى فى واحد، بل اما انه يرجع إلى القول باجتماع عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد دون ان يكون هناك اجتماع بين الأمر والنهى، واما

ان يرجع إلى القول بالاجتماع الموردى فقط، فلايكون اجتماع بين الأمر والنهى ولا بين المأمور به والمنهى عنه.

واما القائل بالامتناع فلا بد ان يذهب إلىٰ ان الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون. فانه لايمكن حينئذٍ بقاء الأمر والنهى معاً وتوجههما متعلقين بذلك المعنون الواحد بحسب الوجود، لأنه يلزم اجتماع نفس الأمر والنهى فى واحد، وهو مستحيل، فاما ان يبقى الأمر ولا نهى أو يبقى النهى ولا أمر.

ولقد أحسن صاحب المعالم فى تحرير النزاع إذ عبر بكلمة «التوجه» بدلاً عن كلمة «الاجتماع» فقال: «الحق امتناع توجه الأمر والنهى إلىٰ شىء واحد ... ».

□ المسألة من الملازمات العقلية غير المستقلة:

ومن التقرير المتقدم لبيان محل النزاع يظهر كيف ان المسألة هذه ينبغى ان تدخل فى الملازمات العقلية غير المستقلة، فان معنى القول بالامتناع هو تنقيح صغرى الكبرى العقلية القائلة بامتناع الأمر والنهى فى شىء واحد حقيق.

توضيح ذلك: انه إذا قلنا بأن الحكم يسرى من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون فانه يتنقح عندنا موضع اجتماع الأمر والنهى فى واحد الثابتين شرعاً فيقال علىٰ نهج القياس الاستثنائى هكذا:

إذا التقى عنوان المأمور به والمنهى عنه فى واحد بسوء الاختيار فان بقى الأمر والنهى فعليين معاً فقد اجتمع الأمر والنهى فى واحد. (وهذه هى الصغرى).

ومستند هذه الملازمة فى الصغرى هو سراية الحكم من العنوان إلى المعنون وان تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون. وإنما تفرض هذه الملازمة حيث يفرض ثبوت الأمر والنهى شرعاً بعنوانيهما.

ثم نقول: ولكنه يستحيل اجتماع الأمر والنهى فى واحد. (وهذه هى الكبرى).

وهذه الكبرى عقلية تثبت فى غير هذه المسألة.

وهذا القياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى فيثبت به نقيض المقدم،

وهو عدم بقاء الأمر والنهى فعليين معاً.

واما بناءً على الجواز فيحرج هذا المورد مورد الالتقاء عن ان يكون صغرى لتلك الكبرى العقلية.

ولايجب فى كون المسألة اصولية من المستقلات العقلية وغيرها ان تقع صغرى للكبرى العقلية علىٰ تقدير جميع الأقوال، بل يكفى ان تقع صغرى علىٰ أحد الأقوال فقط.

فان هذا شأن جميع المسائل الاصولية المتقدمة اللفظية والعقلية، الا ترى ان المباحث اللفظية كلها لتنقيح صغرى أصالة الظهور، مع ان المسألة لاتقع صغرى لأصالة الظهور علىٰ جميع الأقوال فيها كمسألة دلالة صيغة إفعل على الوجوب، فانه على القول بالاشتراك اللفظى أو المعنوى لايبقى لها ظهور فى الوجوب أو غيره.

ولا وجه لتوهم كون هذه المسألة فقهية أو كلامية أو اصولية لفظية. وهو واضح بعد ما قدمناه من شرح تحرير النزاع وبعد ما ذكرناه سابقاً فى أول هذا الجزء من مناط كون المسألة الاصولية من باب غير المستقلات العقلية.

❐ مناقشة الكفاية فى تحرير النزاع:

وبعد ما حررناه من بيان النزاع فى المسألة يتضح ابتناء القول بالجواز فيها علىٰ أحد رأيين: اما القول بأن متعلق الأحكام هى نفس العنوانات دون معنوناتها، واما القول بأن تعدد العنوان يستدعى تعدد المعنون.

فتكون مسألة تعدد المعنون بتعدد العنوان وعدم تعدده حيثية تعليلية فى مسألتنا ومن المبادىء التصديقية لها علىٰ أحد احتمالين، لا انها هى نفس محل النزاع فى الباب، فان البحث هنا ليس الا عن نفس الجواز وعدمه كما عبر بذلك كل من بحث هذه المسألة من القديم.

ومن هنا تتجلى المناقشة فيما أفاده فى «كفاية الاصول» فى رجوع محل البحث هنا إلى البحث عن استدعاء تعدد العنوان والمعنون وعدمه.

فانه فرق عظيم بين ما هو محل النزاع وبين ما يبتنى عليه النزاع فى أحد

احتمالين. فلا وجه للخلط بينهما وارجاع أحدهما إلى الآخر، وان كان فى هذه المسألة لابد للاصولى من البحث عن ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنون، باعتبار ان هذا البحث ليس مما يذكر فى موضع آخر.

▢ قيد المندوحة:

ذكرنا فيما سبق ان بعضهم قيد النزاع هنا بأن تكون هناك مندوحة فى مقام الامتثال. ومعنى المندوحة ان يكون المكلف متمكنا من امتثال الأمر فى مورد آخر غير مورد الاجتماع.

ونظر إلىٰ ذلك كل من قيد موضع النزاع بما إذا كان الجمع بين العنوانين بسوء اختيار المكلف.

وإنما قيد بها موضع النزاع للاتفاق بين الطرفين علىٰ عدم جواز الاجتماع فى صورة عدم وجود المندوحة، وذلك فيما إذا انحصر امتثال الأمر فى مورد الاجتماع لا بسوء اختيار المكلف.

والسر واضح، فانه عند الانحصار تستحيل فعلّية التكليفين لاستحالة امتثالها معاً لأنه ان فعل ما هو مأمور به فقد عصى النهى وان تركه فقد عصى الأمر، فيقع التزاحم حينئذٍ بين الأمر والنهى.

وظاهر ان اعتبار قيد المندوحة لازم لما ذكرناه، إذ ليس النزاع جهتيا ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ـ أى من جهة كفاية تعدد العنوان فى تعدد المعنون وعدمه وان لم يجز الاجتماع من جهة اخرى، حتىٰ لانحتاج إلىٰ هذا القيد.

بل النزاع ـ كما تقدم ـ هو فى جواز الاجتماع وعدمه من أية جهة فرضت وليس جهتيا. وعليه فمادام النزاع غير واقع فى الجواز فى صورة عدم المندوحة فهذه الصورة لاتدخل فى محل النزاع فى مسألتنا.

فوجب ـ إذن ـ تقييد عنوان المسألة بقيد المندوحة كما صنع بعضهم.

▢ الفرق بين بابى التعارض والتزاحم ومسألة الاجتماع:

من المسائل العويصة مشكلة التفرقة بين باب التعارض وباب التزاحم، ثم

بينهما وبين مسألة الاجتماع. ولابد من بيان فرق بينها لتنكشف جيدا حقيقة النزاع في مسألتنا مسألة الاجتماع.

وجه الاشكال في التفرقة: انه لا شبهة في ان من موارد التعارض بين الدليلين ما إذا كان بين دليلي الأمر والنهي عموم وخصوص من وجه، وذلك من أجل العموم من وجه بين متعلق الأمر والنهي، أي العموم من وجه الذي يقع بين عنوان المأمور به وعنوان المنهي عنه، بينما ان التزاحم بين الوجوب والحرمة من موارده أيضاً العموم من وجه بين الأمر والنهي من هذه الجهة. وكذلك مسألة الاجتماع موردها منحصر فيما إذا كان بين عنواني المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه.

فيتضح انه مورد واحد ـ وهو مورد العموم من وجه بين متعلق الأمر والنهي ـ يصح ان يكون موردا للتعارض وباب التزاحم ومسألة الاجتماع، فما المائز والفارق؟

فنقول: ان العموم من وجه إنما يفرض بين متعلق الأمر والنهي فيما إذا كان العنوانان يلتقيان في فعل واحد سواء كان العنوان بالنسبة إلى الفعل من قبيل العنوان ومعنونه أو من قبيل الكلي وفرده[1]. وهذا بديهي. ولكن العنوان المأخوذ في متعلق

١- انما يفرض العموم من وجه بين العنوانين اذا لم يكن الاجتماع بينهما اجتماعاً موردياً بل كان اجتماعاً حقيقياً: ونعني بالاجتماع الحقيقي ان يكون فعل واحد ينطبق عليه العنوانان علىٰ وجه يصح في كل منهما ان يكون حاكياً عنه ومرآة له وان كان منشأ كل من العنوانين مبايناً في وجوده بالدقة العقلية لمنشأ العنوان الآخر.

ولكن انطباق العناوين علىٰ فرد واحد لايجب فيه ان يكون من قبيل انطباق الكلي علىٰ فرده، أي لايجب ان يكون المعنون فرداً للعنوان ومن حقيقته، لأن المعنون كما يجوز ان يكون من حقيقة العنوان يجوز ان يكون من حقيقة اخرى وانما الذهن يجعل من العنوان حاكياً ومرآة عن ذلك المعنون كمفهوم الوجود الذي هو عنوان لحقيقة الوجود مع انه ليس من حقيقته، ومثله مفهوم الجزئي الذي هو عنوان للجزئي الحقيقي وليس هو بجزئي بل كلي، وكذا مفهوم الحرب والنسبة وهكذا.

ولأجل هذا عممنا العنوان الىٰ قسمين. وهذا التعميم سينفعك فيما يأتي في بيان المختار في

الخطاب من جهة عمومه علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون ملحوظاً فى الخطاب فانياً فى مصاديقه علىٰ وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات، فيكون شاملا فى سعته لموضع الالتقاء مع العنوان المحكوم الآخر، فيعد فى حكم المتعرض لحكم خصوص موضع الالتقاء. ولو من جهة كون موضع الالتقاء متوقع الحدوث ـ علىٰ وجه يكون من شأنه ان ينبه عليه المتكلم فى خطابه، فيكون أخذ العنوان علىٰ وجه يسع جميع الأفراد بما لها الكثرات والمميزات لهذا الغرض من التنبيه ونحوه. ولا نضايقك ان تسمى مثل هذا العموم: «العموم الاستغراقى» كما صنع بعضهم.

والمقصود ان العنوان إذا أخذ فى الخطاب علىٰ وجه يسع جميع الأفراد بما لها من الكثرات والمميزات يكون فى حكم المتعرض لحكم كل فرد من أفراده، فيكون نافياً بالدلالة الالتزامية لكل حكم مناف لحكمه.

٢ـ ان يكون العنوان ملحوظاً فى الخطاب فانياً فى مطلق الوجود المضاف إلىٰ طبيعة العنوان من دون ملاحظة كونه علىٰ وجه يسع جميع الأفراد، أى لم تلحظ فيه الكثرات والمميزات فى مقام الأمر بوجود الطبيعة ولا فى مقام النهى عن وجود الطبيعة الاخرى، فيكون المطلوب فى الأمر والمنهى عنه فى النهى صرف وجود الطبيعة. ولتسم مثل هذا العموم: «العموم البدلى» كما صنع بعضهم.

فان كان العنوان مأخوذاً فى الخطاب على النحو الأول، فان موضع الالتقاء يكون العام حجة فيه كسائر الأفراد الاخرى، بمعنى ان يكون متعرضا بالدلالة الالتزامية لنفى أى حكم آخر مناف لحكم العام بالنسبة إلى الأفراد وخصوصيات المصاديق.

وفى هذه الصورة لابد ان يقع التعارض بين دليلى الأمر والنهى فى مقام الجعل

المسألة فكن علىٰ ذكر منه. ولقد أحسن المولى صدر المحققين فى تعبيره للتفرقة بين القسمين اذ قال فى الجزء الأول من الاسفار «وفرق بين كون الذات مصدوقاً عليه بصدق مفهوم وكونها مصداقاً لصدقه». وقد أراد بالمصدوق النحو الثانى وهو المعنون الصرف بالنسبة الىٰ معنونه، وأراد بالمصداق فرد الكلى، ويا ليت ان يعمم هذا الاصطلاح المخترع منه للتفرقة بين القسمين.

والتشريع لأنهما يتكاذبان بالنسبة إلىٰ موضع الالتقاء من جهة الدلالة الالتزامية فى كل منهما علىٰ نفى الحكم الآخر بالنسبة إلىٰ موضع الالتقاء.

والتحقيق ان التعارض بين العامين من وجه إنما يقع بسبب دلالة كل منهما بالدلالة الالتزامية علىٰ انتفاء حكم الآخر، وما اجلها يتكاذبان. والا فالدلالتان المطابقيتان بانفسهما فى العامين من وجه لايتكاذبان، فلايتعارضان ما لم يلزم من ثبوت مدلول احداهما نفى مدلول الاخرى، فليس التنافى بين المدلولين المطابقيين الا تنافيا بالعرض لا بالذات.

ومن هنا يعلم ان هذا الفرض ـ وهو فرض كون العنوان مأخوذاً فى الخطاب على النحو الأول، ينحصر فى كونه موردا للتعارض بين الدليلين، ولا تصلى النوبة إلىٰ فرض التزاحم بين الحكمين فيه، ولا إلى النزاع فى جواز اجتماع الأمر والنهى وعدمه، لأن مقتضى القاعدة فى باب التعارض هو تساقط الدليلين عن حجيتهما بالنسبة إلىٰ مورد الالتقاء فلايجوز فيه الوجوب ولا الحرمة. ولا يفرض التزاحم أو مسألة النزاع فى جواز الاجتماع الا حيث يفرض شمول الدليلين لمورد الالتقاء وبقاء حجيتهما بالنسبة إليه، أى انه لم يكن تعارض بين الدليلين فى مقام الجعل والتشريع.

وان كان العنوان مأخوذاً على النحو الثانى، فهو مورد التزاحم أو مسألة الاجتماع ولايقع بين الدليلين تعارض حينئذٍ، وذلك مثل قوله: «صلِّ»، وقوله: «لاتغصب»، باعتبار انه لم يلحظ فى كل من خطاب الأمر والنهى الكثرات والمميزات علىٰ وجه يسع العنوان جميع الأفراد وان كان نفس العنوان فى حد ذاته وإطلاقه شاملا لجميع الأفراد، فانه فى مثله يكون الأمر متعلقا بصرف وجود الطبيعة للصلاة وامتثاله يكون بفعل أى فرد من الأفراد، فلم يكن ظاهراً فى وجوب الصلاة حتىٰ فى مورد الغصب علىٰ وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية علىٰ انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون نافيا لحرمة الغصب فى المورد. وكذلك النهى يكون متعلقا بصرف طبيعة الغصب فلم يكن ظاهراً فى حرمة الغصب حتىٰ فى مورد الصلاة علىٰ وجه يكون دالاً بالدلالة الالتزامية علىٰ انتفاء حكم آخر فى هذا المورد ليكون

نافياً لوجوب الصلاة.

وفى مثل هذين الدليلين إذا كانا علىٰ هذا النحو يكون كل منهما اجنبيا فى عموم عنوان متعلق الحكم فيه عن عنوان متعلق الحكم الآخر، أى انه غير متعرض بدلالته الالتزامية لنفى الحكم الآخر، فلايتكاذبان فى مقام الجعل والتشريع.

فلايقع التعارض بينهما إذ لا دلالة التزامية لكل منهما علىٰ نفى الحكم الآخر فى مورد الالتقاء، ولا تعارض بين الدلالتين المطابقتين بما هما، لأن المفروض ان المدلول المطابق من كل منهما هو الحكم المتعلق بعنوان اجنبى فى نفسه عن العنوان المتعلق للحكم الآخر.

وحينئذٍ إذا صادف ان ابتلى المكلف بجمعهما علىٰ نحو الاتفاق فحاله لايخلو عن أحد أمرين: اما ان تكون له مندوحة من الجمع بينهما، ولكنه هو الذى جمع بينهما بسوء اختياره وتصرفه، واما ان لاتكون له مندوحة من الجمع بينهما.

فان كان الأول، فان المكلف حينئذٍ يكون قادراً علىٰ امتثال كل من التكليفين فيصلى ويترك الغصب، وقد يصلى ويغصب فى فعل آخر. فإذا جمع بينهما الاجتماع بين الأمر والنهى، فان قلنا بالجواز كان مطيعاً وعاصياً فى آن واحد، وان قلنا بعدم الجواز فانه اما ان يكون مطيعاً لا غير إذا رجحنا جانب الأمر أو عاصياً لا غير إذا رجحنا جانب النهى، لأنه حينئذٍ يقع التزاحم بين التكليفين فيرجع فيه إلىٰ أقوى الملاكين.

وان كان الثانى، فانه لا محالة يقع التزاحم بين التكليفين الفعليين، لأنه ـ حسب الفرض ـ لا معارضة بين الدليلين فى مقام الجعل والإنشاء، بل المنافاة ـ حينئذٍ ـ بين امتثال الأمر وبين امتثال النهى، إذ لايمكنه من امتثالهما معاً من جهة عدم المندوحة.

هذا هو الحق الذى ينبغى ان يعول عليه فى سر التفريق بين بابى التعارض والتزاحم وبينهما وبين مسألة الاجتماع فى مورد العموم من وجه بين متعلق الخطابين خطاب الوجوب والحرمة، ولعله يمكن استفادته من مطاوى كلماتهم وان كانت

عباراتهم تضيق عن التصريح بذلك بل اختلفت كلمات أعلام أساتذتنا ﷺ في وجه التفريق.

فقد ذهب صاحب الكفاية إلىٰ: «انه لايكون المورد من باب الاجتماع الا إذا أحرز في كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتىٰ في مورد التصادق والاجتماع، واما إذا لم يحرز مناط كل من الحكمين في مورد التصادق مع العلم بمناط أحد الحكمين بلا تعيين، فالمورد يكون من باب التعارض للعلم الإجمالي حينئذٍ بكذب أحد الدليلين الموجب للتنافي بينهما عرضاً».

هذا خلاصة رأيه ﷺ، فجعل إحراز مناط الحكمين في مورد الاجتماع وعدمه هو المناط في التفرقة بين مسألة الاجتماع وباب التعارض، بينما ان المناط عندنا في التفرقة بينهما هو دلالة الدليلين بالدلالة الالتزامية علىٰ نفي الحكم الآخر وعدمها، فمع هذه الدلالة يحصل التكاذب بين الدليلين فيتعارضان وبدونها لا تعارض فيدخل المورد في مسألة الاجتماع.

ويمكن دعوى التلازم بين المسلكين في الجملة، لأنه مع تكاذب الدليلين، من ناحية دلالتهما الالتزامية لايحرز وجود مناط الحكمين في مورد الاجتماع، كما انه مع عدم تكاذبهما يمكن إحراز وجود المناط لكل من الحكمين في مورد الاجتماع، بل لابد من إحراز مناط الحكمين بمقتضى إطلاق الدليلين في مدلولهما المطابقي.

واما شيخنا النائيني، فقد ذهب إلىٰ: «ان مناط دخول المورد في باب التعارض ان تكون الحيثيتان في العامين من وجه حيثيتين تعليليتين لأنه حينئذٍ يتعلق الحكم في كل منهما بنفس ما يتعلق به فيتكاذبان، واما إذا كانتا تقييديتين فلايقع التعارض بينهما ويدخلان حينئذٍ في مسألة الاجتماع مع المندوحة وفي باب التزاحم مع عدم المندوحة».

ونحن نقول: في الحيثيتين التقييديتين إذا كان بين الدلالتين تكاذب من أجل دلالتهما الالتزامية علىٰ نفي الحكم الآخر علىٰ نحو ما فصلناه فان التعارض بينهما لا محالة واقع ولاتصل النوبة في هذا المورد للدخول في مسألة الاجتماع.

ولنا مناقشة معه فى صورة الحيثية التعليلية يطول شرحها ولايهم التعرض لها الآن وفيما ذكرناه الكفاية وفوق الكفاية للطالب المبتدىء.

الحق فى المسألة

بعد ما قدمنا من توضيح تحرير النزاع وبيان موضع النزاع نقول: ان الحق فى المسألة هو «الجواز».

وقد ذهب إلىٰ ذلك جمع من المحققين المتأخرين.

و(سندنا) يبتنى علىٰ توضيح واختيار ثلاثة امور مترتبة:

أولاً ـ ان متعلق التكليف سواء كان أمراً أو نهياً ليس هو المعنون، أى الفرد الخارجى للعنوان بما له من الوجود الخارجى، فانه يستحيل ذلك، بل متعلق التكليف دائماً وأبداً هو العنوان، علىٰ ما سيأتى توضيحه.

واعتبر ذلك بالشوق فان الشوق يستحيل ان يتعلق بالمعنون، لأنه اما ان يتعلق به حال عدمه أو حال وجوده، وكل منهما لايكون، اما الأول فيلزم تقوم الموجود بالمعدوم وتحقق المعدوم بما هو معدوم لأن المشتاق إليه له نوع من التحقق بالشوق إليه وهو محال واضح، واما الثانى فلانه يكون الاشتياق إليه تحصيلا للحاصل وهو محال.

فاذن لايتعلق الشوق بالمعنون لا حال وجوده ولا حال عدمه.

مضافاً إلىٰ ان الشوق من الامور النفسية، ولا يعقل ان يتشخص ما فى النفس بدون متعلق ما، كجميع الامور النفسية كالعلم والخيال والوهم والإرادة العينية. فلا بد ان يتشخص بالشيء المشتاق إليه بما له من الوجود العنوانى الفرضى، وهو المشتاق إليه أولاً وبالذات وهو الموجود بوجود الشوق لا بوجود آخر وراء الشوق، ولكن لما كان يؤخذ العنوان بما هو حاك ومرآة عما فى الخارج ـ أى عن المعنون ـ فان المعنون يكون مشتاقا إليه ثانياً وبالعرض، نظير العلم فانه لا يعقل ان يتشخص بالأمر الخارجى، والمعلوم بالذات دائماً وأبداً هو العنوان الموجود بوجود العلم ولكن بما هو حاك ومرآة عن المعنون، واما المعنون لذلك العنوان فهو معلوم

بالعرض باعتبار فناء العنوان فيه.

وفى الحقيقة إنما يتعلق الشوق بشىء إذا كان له جهة وجدان وجهة فقدان فلايتعلق بالمعدوم من جميع الجهات ولا بالموجود من جميع الجهات. وجهة الوجدان فى المشتاق إليه هو العنوان الموجود بوجود الشوق فى افق النفس باعتبار ما له من وجود عنوانى فرضى. وجهة الفقدان فى المشتاق إليه هو عدمه الحقيق فى الخارج، ومعنى الشوق إليه هو الرغبة فى إخراجه من حد الفرض والتقدير إلىٰ حد الفعلية والتحقيق.

وإذا كان الشوق علىٰ هذا النحو فكذلك حال الطلب والبعث بلا فرق فيكون حقيقة طلب الشىء هو تعلقه بالعنوان لإخراجه من حد الفرض والتقدير إلىٰ حد الفعلية والتحقيق؛

ثانياً ـ انا لما قلنا بأن متعلق التكليف هو العنوان لا المعنون لانعنى ان العنوان بما له من الوجود الذهنى يكون متعلقا للطلب، فان ذلك باطل بالضرورة، لأن مثار الآثار ومتعلق الغرض والذى تترتب عليه المصلحة والمفسدة هو المعنون لا العنوان.

بل نعنى ان المتعلق هو العنوان حال وجوده الذهنى لا انه بما له من الوجود الذهنى أو هو مفهوم، ومعنى تعلقه بالعنوان حال وجوده الذهنى انه يتعلق به نفسه باعتبار انه مرآة عن المعنون وفانٍ فيه، فتكون التخلية فيه عن الوجود الذهنى عين التحلية به؛

ثالثاً ـ انا إذ نقول: ان المتعلق للتكليف هو العنوان بما هو مرآة عن المعنون وفانٍ فيه ـ لانعنى ان المتعلق الحقيقى للتكليف هو المعنون وان التكليف يسرى من العنوان إلى المعنون باعتبار فنائه فيه ـ كما قيل ـ فان ذلك باطل بالضرورة أيضاً، لما تقدم ان المعنون يستحيل ان يكون متعلقا للتكليف بأى حال من الأحوال، وهو محال حتىٰ لو كان بتوسط العنوان، فان توسط العنوان لايخرجه عن استحالة تعلق التكليف به.

بل نعنى ونقول: ان الصحيح ان متعلق التكليف هو العنوان بما هو مرآة وفانٍ

فى المعنون علىٰ ان يكون فناؤه فى المعنون هو المصحح لتعلق التكليف به فقط، إذ ان الغرض إنما يقوم بالمعنون المفنى فيه، لا ان الفناء يجعل التكليف ساريا إلى المعنون ومتعلقا به. وفرق كبير بين ما هو مصحح لتعلق التكليف بشيء وبين ما هو بنفسه متعلق التكليف. وعدم التفرقة بينهما هو الذى أوهم القائلين بأن التكليف يسرى إلى المعنون باعتبار فناء العنوان فيه ولايزال هذا الخلط بين ما هو بالذات وما هو بالعرض مثار كثير من الاشتباهات التى تقع فى علمى الاصول والفلسفة. والفناء والآلية فى الملاحظة هو الذى يوقع الاشتباه والخلط فيعطى ما للعنوان للمعنون بالعكس.

وإذا عسر عليك تفهم ما نرمى إليه فاعتبر ذلك فى مثال الحرف حينما نحكم عليه بانه لايخبر عنه، فان عنوان الحرف ومفهومه اسم يخبر عنه، كيف وقد اخبر بانه لايخبر عنه، ولكن إنما صح الإخبار عنه بذلك فباعتبار فنائه فى المعنون لأنه هو الذى له هذه الخاصية ويقوم به الغرض من الحكم، ومع ذلك لايجعل ذلك كون المعنون ـ وهو الحرف الحقيق ـ موضوعاً للحكم حقيقة أولاً وبالذات، فان الحرف الحقيق يستحيل ان يكون موضوعاً للحكم وطرفا للنسبة بأى حال من الأحوال ولو بتوسط شيء، كيف وحقيقته النسبة والربط وخاصته انه لايخبر عنه. وعليه فالمخبر عنه أولاً وبالذات هو عنوان الحرف، لكن لا بما هو مفهوم موجود فى الذهن فانه بهذا الاعتبار يخبر عنه، بل بما هو فانٍ فى المعنون وحاك عنه، فالمصحح للاخبار عنه بانه لايخبر عنه هو فناؤه فى معنونه فيكون الحرف الحقيق المعنون مخبرا عنه ثانياً وبالعرض، وان كان الغرض من الحكم إنما يقوم بالمفنى فيه وهو الحرف الحقيق.

وعلىٰ هذا يتضح جلياً كيف ان دعوى سراية الحكم أولاً وبالذات، من العنوان إلى المعنون منشأها الغفلة بين ما هو المصحح للحكم علىٰ موضوع باعتبار قيام الغرض بذلك المصحح فيجعل الموضوع عنواناً حاكياً عنه، وبين ما هو الموضوع للحكم القائم به الغرض فالمصحح للحكم شيء والمحكوم عليه والمجعول موضوعاً شيء آخر. ومن العجيب ان تصدر مثل هذه الغفلة من بعض اهل الفن فى

المعقول.

نعم إذا كان القائل بالسراية يقصد ان العنوان يؤخذ فانياً فى المعنون وحاكيا عنه وان الغرض إنما يقوم بالمعنون فذلك حق ونحن نقول له ولكن ذلك لاينفعه فى الغرض الذى يهدف إليه، لأنا نقول بذلك من دون ان نجعل متعلق التكليف نفس المعنون وإنما يكون متعلقا له ثانياً وبالعرض، كالمعلوم بالعرض كما اشرنا إليه فيما سبق. فان العلم إنما يتعلق بالمعلوم بالذات ويتقوم به وليس هو الا العنوان الموجود بوجود علمى، ولكن باعتبار فنائه فى معنونه، يقال للمعنون انه معلوم ولكنه فى الحقيقة هو معلوم بالعرض لا بالذات، وهذا الفناء هو الذى يخيل للناظر ان المتعلق الحقيقى للعلم هو المعنون ولقد أحسنوا فى تعريف العلم بأنه حصول صورة الشىء لدى العقل، لا حصول نفس الشىء، فالمعلوم بالذات هو الصورة والمعلوم بالعرض نفس الشىء الذى حصلت صورته لدى العقل.

وإذا ثبت ما تقدم واتضح ما رمينا إليه من ان متعلق التكليف أولاً وبالذات هو العنوان وان المعنون متعلق له بالعرض ـ يتضح لك الحق جليا فى مسألتنا «مسألة اجتماع الأمر والنهى» وهو: ان الحق «جواز الاجتماع».

ومعنى جواز الاجتماع انه لا مانع من ان يتعلق الايجاب بعنوان ويتعلق التحريم بعنوان آخر، وإذا جمع المكلف بينهما صدفة بسوء اختياره فان ذلك لايجعل الفعل الواحد المعنون لكل من العنوانين متعلقاً للايجاب والتحريم الا بالعرض، وليس ذلك بمحال فان المحال إنما هو ان يكون الشىء الواحد بذاته متعلقاً للايجاب والتحريم.

وعليه، فيصح ان يقع الفعل الواحد امتثالاً للأمر من جهة باعتبار انطباق العنوان المأمور به عليه وعصيانا للنهى من جهة اخرى باعتبار انطباق عنوان المنهى عنه. ولا محذور فى ذلك مادام ان ذلك الفعل الواحد ليس بنفسه وبذاته يكون متعلقا للأمر وللنهى ليكون ذلك محالا، بل العنوانان الفانيان هما المتعلقان للأمر والنهى. غاية الأمر ان تطبيق العنوان المأمور به علىٰ هذا الفعل يكون هو الداعى إلىٰ اتيان

الفعل، ولا فرق بين فرد وفرد فى انطباق العنوان عليه، فالفرد الذى ينطبق عليه العنوان المنهى عنه كالفرد الخالى من ذلك فى كون كل منهما ينطبق عليه العنوان المأمور به بلا جهة خلل فى الانطباق.

ولا فرق فى ذلك بين ان يكون تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنون أو لم يكن مادام ان المعنون ليس هو متعلق التكليف بالذات.

نعم لو كان العنوان مأخوذاً فى المأمور به والمنهى عنه علىٰ وجه يسع جميع الأفراد حتىٰ موضع الاجتماع، وهو الفرد الذى ينطبق عليه العنوانان ولو كان ذلك من جهة إطلاق الدليل، فانه حينئذٍ تكون لكل من الدليلين الدلالة الالتزامية علىٰ نفى حكم الآخر فى موضع الالتقاء فيتكاذبان، وعليه يقع التعارض بينهما ويخرج المورد عن مسألة الاجتماع كما سبق بيان ذلك مفصلاً.

كما انه لو كانت القدرة على الفعل مأخوذة فى متعلق الأمر علىٰ وجه يكون الواجب هو العنوان المقدور بما هو مقدور فان عنوان المأمور به حينئذٍ لايسع ولايعم الفرد غير المقدور، فلاينطبق عنوان المأمور به بما هو مأمور به علىٰ موضع الاجتماع ولايكون هذا الفرد غير المقدور شرعاً من أفراد الطبيعة بما هى مأمور بها.

بخلاف ما إذا كانت القدرة مصححة فقط لمتعلق التكليف بالعنوان فان عنوان المأمور به يكون مقدورا عليه ولو بالقدرة علىٰ فرد واحد من أفراده.

ولهذا قلنا انه لو انحصر تطبيق المأمور به فى خصوص موضع الاجتماع كما فى مورد عدم المندوحة يقع التزاحم بين الحكمين فى موضع الاجتماع، لأنه لايصح تطبيق المأمور به علىٰ هذا الفرد وهو موضع الاجتماع الا إذا لم يكن النهى فعلياً، كما لايصح تطبيق عنوان المنهى عنه عليه الا إذا لم يكن الأمر فعلياً، فلا بد من رفع اليد عن فعلية أحد الحكمين وتقديم الأهم منهما.

ولقد ذهب بعض أعلام أساتذتنا إلىٰ ان القدرة مأخوذة فى متعلق التكليف باعتبار ان الخطاب بالتكليف نفسه يقتضى ذلك، لأن الأمر إنما هو لتحريك المكلف نحو الفعل علىٰ ان يصدر منه بالاختيار، وهذا نفسه يقتضى كون متعلقه مقدورا

لامتناع جعل الداعى نحو الممتنع وان كان الامتناع من ناحية شرعية.

ولكننا لم نتحقق صحة هذه الدعوى لأن صحة التكليف بطبيعة الفعل لاتتوقف علىٰ أكثر من القدرة علىٰ صرف وجود الطبيعة ولو بالقدرة علىٰ فرد من أفرادها، فالفعل هو الذى يحكم بلزوم القدرة فى متعلق التكليف، وذلك لايقتضى علىٰ كل فرد من أفراد الطبيعة الا إذا قلنا بأن التكليف يتعلق بالأفراد أولاً وبالذات. وقد تقدم توضيح فساد هذا الوهم.

تعدد العنوان لايوجب تعدد المعنون

بعد ما تقدم من البيان من ان التكليف إنما يتعلق بالعنوان بما هو مرآة عن أفراده لا بنفس الأفراد، فان القول بالجواز لايتوقف على القول بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما اشرنا إليه فيما سبق، لأنه سواء كان المعنون متعددا بتعدد العنوان أو غير متعدد فان ذلك يرتبط بمسألتنا نفيا وإثباتاً مادام ان المعنون ليس متعلقا للتكليف أبداً. وعلىٰ كل حال فالحق هو الجواز تعدد المعنون أو لم يتعدد.

ولو سلمنا جدلاً بأن التكليف يتعلق بالمعنون باعتبار سراية التكليف من العنوان إلى المعنون كما هو المعروف، فان الحق انه لايجب تعدد المعنون بتعدد العنوان فقد يتعدد وقد لايتعدد، فليس هناك قاعدة عامة تقضى بأن نحكم بأن تعدد العنوان يوجب تعدد المعنون كما تكلف بتنقيحها بعض أعاظم مشايخنا، وكأن نظره الشريف يرمى إلىٰ ان العامين من وجه يمتنع صدقهما علىٰ شيء واحد من جهة واحدة والا لما كانا عامين من وجه، فلا بد ان يفرض هناك جهتان موجودتان فى المجمع احداهما هو الواجب وثانيهما هو المحرم، فيكون التركيب بين الحيثيتين تركيبا انضماميا لا اتحاديا الا إذا كانت الحيثيتان المفروضتان تعليليتين لا تقييديتين، فان الواجب والمحرم علىٰ هذا الفرض يكونان شيئاً واحداً وهو ذات المحيث بهاتين الحيثيتين. وحينئذٍ يقع التعارض بين دليلى العامين ويخرج المورد عن مسألتنا.

وفى هذا التقرير ما لايخفى على الفطن اما أولاً، فان العنوان بالنسبة إلىٰ معنونه تارةً يكون منتزعاً منه باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات مباينة لها ماهية

ووجوداً كالابيض بالقياس إلى الجسم فان صدق الابيض عليه باعتبار عروض صفة البياض عليه الخارجة عن مقام ذاته، واخرى يكون منتزعاً منه باعتبار نفس ذاته بلا ضم حيثية زائدة على الذات كالابيض بالقياس إلىٰ نفس البياض فان نفس البياض ذاته بذاته منشأ لانتزاع الابيض منه بلا حاجة إلىٰ ضم بياض آخر إليه، لأنه بنفس ذاته ابيض لا ببياض آخر. ومثل ذلك صفات الكمال لذات واجب الوجود فانها منتزعة من مقام نفس الذات لا بضم حيثية اخرى زائدة على الذات.

وعليه فلايجب فى كل عنوان منتزع ان يكون انتزاعه من الذات باعتبار ضم حيثية زائدة على الذات.

واما ثانياً، فان العنوان لايجب فيه ان يكون كاشفاً عن حقيقة متأصلة علىٰ وجه يكون انطباق العنوان أو مبدأه عليه من باب انطباق الكلى علىٰ فرده، بل من العناوين ما هو مجعول ومعتبر لدى العقل لصرف الحكاية والكشف عن المعنون من دون ان يكون بإزائه فى الخارج حقيقة متأصلة، مثل عنوان العدم والممتنع، بل مثل عنوان الحرف والنسبة، فانه لايجب فى مثله فرض حيثية متأصلة ينتزع منها العنوان. ومثل هذا العنوان المعتبر قد يكون عاماً يصح انطباقه علىٰ حقائق متعددة من دون ان يكون بإزائه حيثية واقعية غير تلك الحقائق المتأصلة. ولعل عنوان الغصب من هذا الباب فى انطباقه على الصلاة التى تتألف من حقائق متباينة وعلىٰ غيرها من سائر التصرفات، فكل تصرف فى مال الغير بدون رضاه غصب مهما كانت حقيقة ذلك التصرف ومن اية مقولة كانت.

ثمرة المسألة

من الواضح ظهور ثمرة النزاع فيما إذا كان المأمور به عبادة، فانه بناءً على القول بالامتناع وترجيح جانب النهى كما هو المعروف ـ تقع العبادة فاسدة مع العلم بالحرمة والعمد بالجمع بين المأمور به والمنهى عنه كما هو المفروض فى المسألة، لأنه لا أمر مع ترجيح جانب النهى، وليس هناك فى ذات المأتى به ما يصلح للتقرب به مع فرض النهى الفعلى لامتناع التقرب بالمبعد وان كان ذات المأتى به مشتملا على

المصلحة الذاتية وقلنا بكفاية قصد المصلحة الذاتية فى صحة العبادة.

نعم إذا وقع الجمع بين المأمور به والمنهى عنه عن جهل بالحرمة قصورا لا تقصيرا أو عن نسيان وكان قد اتى بالفعل علىٰ وجه القربة ـ فالمشهور ان العبادة تقع صحيحة، ولعل الوجه فيه هو القول بكفاية رجحانها الذاتى واشتمالها على المصلحة الذاتية فى التقرب بها مع قصد ذلك وان لم يكن الأمر فعلياً. وقيل: انه لايبقى مصحح فى هذه الصورة للعبادة فتقع فاسدة، نظراً إلىٰ ان دليلى الوجوب والحرمة على القول بالامتناع يصبحان متعارضين وان لم يكونا فى حد أنفسهما متعارضين، فإذا قدم جانب النهى، فكما لا يبقى أمر كذلك لايحرز وجود المقتضى له وهو المصلحة الذاتية فى الجمع إذ تخصيص دليل الأمر بما عدا الجمع يجوز ان يكون لوجود المانع فى الجمع عن شمول الأمر له، ويجوز ان يكون لانتفاء المقتضى للأمر فلايحرز وجود المقتضى.

هذا بناءً على الامتناع وتقديم جانب النهى، واما بناءً على الامتناع وتقديم جانب الأمر فلا شبهة فى وقوع العبادة صحيحة إذ لا نهى حتىٰ يمنع من صحتها، لاسيما إذا قلنا بتعارض الدليلين بناءً على الامتناع فانه لايحرز معه المفسدة الذاتية فى الجمع.

وكذلك الحق هو صحة العبادة إذا قلنا بالجواز، فانه كما جاز توجيه الأمر والنهى إلىٰ عنوانين مختلفين مع التقائهما فى الجمع فقلنا بجواز الاجتماع فى مقام التشريع، فكذلك نقول لا مانع من الاجتماع فى مقام الامتثال أيضاً كما اشرنا إليه فى تحرير محل النزاع، حتىٰ لو كان المعنون للعنوانين واحداً وجوداً ولم يوجب تعدد العنوان تعدده، لما عرفت سابقاً من ان المعنون لايقع بنفسه متعلقا للتكليف لا قبل وجوده ولا بعد وجوده، وإنما يكون الداعى إلىٰ اتيان الفعل هو تطبيق العنوان المأمور به عليه الذى ليس بمنهى عنه، لا ان الداعى إلىٰ اتيانه تعلق الأمر به ذاته، فيكون المكلف فى فعل واحد بالجمع بين عنوانى الأمر والنهى مطيعاً للأمر من جهة انطباق العنوان المأمور به وعاصياً من جهة انطباق العنوان المنهى عنه، نظير الاجتماع الموردى، كما تقدم توضيحه فى تحرير محل النزاع.

وقيل: ان الثمرة في مسألتنا هو اجراء أحكام المتعارضين علىٰ دليلي الأمر والنهى بناءً على الامتناع، واجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز. ولكن اجراء أحكام التزاحم بينهما بناءً على الجواز إنما يلزم إذا كان القائل بالجواز إنما يقول بالجواز في مقام الجعل والإنشاء دون مقام الامتثال، بل يمتنع الاجتماع في مقام الامتثال، وحينئذٍ لا محالة يقع التزاحم بين الأمر والنهى، اما إذا قلنا بالجواز في مقام الامتثال أيضاً كما أوضحناه فلا موجب للتزاحم بين الحكمين مع وجود المندوحة، بل يكون مطيعاً عاصياً في فعل واحد كالاجتماع الموردى بلا فرق، إذ لا دوران حينئذٍ بين امتثال الأمر وامتثال النهى.

اجتماع الأمر والنهى مع عدم المندوحة

تقدم الكلام كله في اجتماع الأمر والنهى فيما إذا كانت هناك مندوحة من الجمع بين المأمور به والمنهى عنه، وقد جمع المكلف بينهما في فعل واحد بسوء اختياره. ويلحق به ما كان الجمع بينهما عن غفلة أو جهل. وقد ذهبنا إلىٰ جواز الاجتماع في مقامى الجعل والامتثال.

وبقى الكلام في اجتماعهما مع عدم المندوحة، وذلك بأن يكون المكلف مضطرا إلىٰ هذا الجمع بينهما. والاضطرار علىٰ نحوين:

الأول ـ ان يكون بدون سبق اختيار للمكلف في الجمع كم اضطر لانقاذ غريق إلى التصرف في ارض مغصوبة، فيكون تصرفه في الأرض واجباً من جهة انقاذ الغريق وحراما من جهة التصرف في المغصوب.

فانه في هذا الفرض لابد ان تقع التزاحم بين الواجب والحرام في مقام الامتثال، إذ لا مندوحة للمكلف حسب الفرض، فلا بد في مقام إطاعة الأمر بانقاذ الغريق من الجمع لانحصار امتثال الواجب في هذا الفرد المحرم، فيدور الأمر بين ان يعصى الأمر أو يعصى النهى.

وفي مثله يرجع إلىٰ أقوى الملاكين، فان كان ملاك الأمر أقوى ـ كما في المثال المذكور ـ قدم جانب الأمر ويسقط النهى عن الفعلية، وان كان ملاك النهى أقوى

قدم جانب النهى، كمن انحصر عنده انقاذ حيوان محترم من الهلكة بهلاك انسان.

تنبيه ـ مما يلحق بهذا الباب ويتفرع ما لو اضطر إلىٰ ارتكاب فعل محرم لا بسوء اختياره، ثم اضطر إلى الإتيان بالعبادة علىٰ وجه يكون ذلك فعل المحرم مصداقاً لتلك العبادة، بمعنى انه اضطر إلى الإتيان بالعبادة مجتمعة مع فعل الحرام الذى قد اضطر إليه. ومثاله: المحبوس فى مكان مغصوب فيضيق عليه وقت الصلاة ولا يسعه الإتيان بها خارج المكان المغصوب.

فهل فى هذا الفرض يجب عليه الإتيان بالعبادة وتقع صحيحة، أو لا؟ نقول: لاينبغى الشك فى ان عبادته علىٰ هذا التقدير تقع صحيحة، لأنه مع الاضطرار إلىٰ فعل الحرام لاتبقى فعلية للنهى لاشتراط القدرة فى التكليف فالأمر لا مزاحم لفعليته، فيجب عليه أداء الصلاة، ولابد ان تقع حينئذٍ صحيحة.

نعم يستثنى من ذلك ما لو كان دليل الأمر ودليل النهى متعارضين بانفسهما من أول الأمر، وقد رجحنا جانب النهى باحد مرجحات باب التعارض، فانه فى هذه الصورة لا وجه لوقوع العبادة صحيحة، لأن العبادة لاتقع صحيحة الا إذا قصد بها امتثال الأمر الفعلى بها ـ ان كان ـ أو قصد بها الرجحان الذاتى قربة إلى اللّه تعالى. والمفروض انه هنا لا أمر فعلى لعدم شمول دليله بما هو حجة لمورد الاجتماع لأن المفروض تقديم جانب النهى. وقيل: ان النهى إذا زالت فعليته من جهة الاضطرار لم يبق مانع من التمسك بعموم الأمر.

وهذه غفلة ظاهرة فان دليل الأمر بما هو حجة لايكون شاملا لمورد الاجتماع لمكان التعارض بين الدليلين وتقديم دليل النهى، فإذا اضطر المكلف إلىٰ فعل المنهى عنه لايلزم منه ان يعود دليل الأمر حجة فى مورد الاجتماع مرة ثانية. وإنما يتصور ان يعود الأمر فعلياً إذا كان تقديم النهى من باب التزاحم فإذا زال التزاحم عاد الأمر فعلياً.

واما الرجحان الذاتى، فانه بعد فرض التعارض بين الدليلين وتقديم جانب النهى لايكون الرجحان محرزا فى مورد الاجتماع، لأن عدم شمول دليل الأمر بما هو

حجة لمورد الاجتماع يحتمل فيه وجهان: وجود المانع مع بقاء الملاك، وانتفاء المقتضى وهو الملاك، فلايحرز وجود الملاك حتىٰ يصح قصده متقرباً به إلى اللّٰه تعالى.

الثانى ـ ان يكون الاضطرار بسوء الاختيار، كمن دخل منزلاً مغصوباً متعمداً، فبادر إلى الخروج تخلصاً من استمرار الغصب، فان هذا التصرف بالمنزل فى الخروج لا شك فى انه تصرف غصبى أيضاً، وهو مضطر إلىٰ ارتكابه للتخلص من استمرار فعل الحرام وكان اضطراره إليه بمحض اختياره إذ دخل المنزل غاصباً باختياره.

وتعرف هذه المسألة فى لسان المتأخرين بمسألة «التوسط فى المغصوب» والكلام يقع فيها من ناحيتين:

١ـ فى حرمة هذا التصرف الخروجى أو وجوبه.

٢ـ فى صحة الصلاة المأتى بها حال الخروج.

❏ حرمة الخروج من المغصوب أو وجوبه

اما الناحية الاولى ـ فقد تعددت الأقوال فيها، فقيل: بحرمة التصرف الخروجى فقط، وقيل: بوجوبه فقط ولكن يعاقب فاعله، وقيل: بوجوبه فقط ولايعاقب فاعله، وقيل: بحرمته ووجوبه معاً، وقيل: لا هذا ولا ذاك ومع ذلك يعاقب عليه.

فينبغى ان نبحث عن وجه القول بالحرمة، وعن وجه القول بالوجوب ليتضح الحق فى المسألة وهو القول الأول.

اما وجه الحرمة ـ فبنى علىٰ ان التصرف بالغصب بأى نحو من انحاء التصرف (دخولاً وبقاء وخروجاً) محرم من أول الأمر قبل الابتلاء بالدخول، فهو قبل ان يدخل منهى عن كل تصرف فى المغصوب حتىٰ هذا التصرف الخروجى، لأنه كان متمكنا من تركه بترك الدخول.

ومن يقول بعدم حرمته فانه يقول به لأنه يجد ان هذا المقدار من التصرف مضطر إليه سواء خرج الغاصب أو بقى فيمتنع عليه تركه. ومع فرض امتناع تركه

كيف يبقى علىٰ صفة الحرمة؟

ولكنا نقول له: ان هذا الامتناع هو الذى أوقع نفسه فيه بسوء اختياره، وكان متمكنا من تركه الدخول، والامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار، فهو مخاطب من أول الأمر بترك التصرف حتىٰ يخرج، فالخروج فى نفسه بما هو تصرف داخل من أول الأمر فى أفراد العنوان المنهى عنه، أى ان العنوان المنهى عنه وهو التصرف بمال الغير بدون رضاه يسع فى عمومه كل تصرف متمكن من تركه حتىٰ الخروج، وامتناع ترك هذا التصرف بسوء اختياره لايخرجه عن عموم العنوان. ونحن لانقول -كما سبق- ان المعنون بنفسه هو متعلق الخطاب حتىٰ يقال لنا انه يمتنع تعلق الخطاب بالممتنع تركه وان كان الامتناع بسوء الاختيار.

واما وجه الوجوب - فقد قيل: ان الخروج واجب نفسى باعتبار ان الخروج معنون بعنوان التخلص عن الحرام، والتخلص عن الحرام فى نفسه عنوان حسن عقلاً وواجب شرعاً. وقد نسب هذا الوجه إلى الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره علىٰ ما يظهر من تقريرات درسه.

وقيل: ان الخروج واجب غيرى -كما يظهر من بعض التعبيرات فى تقريرات الشيخ أيضاً- باعتبار انه مقدمة للتخلص من الحرام، وهو الغصب الزائد الذى كان يتحقق لو لم يخرج.

والحق: انه ليس بواجب نفسى ولا غيرى.

اما انه ليس (بواجب نفسى) فلانه:

أولاً - ان التخلص عن الشيء بأى معنى فرض عنوان مقابل لعنوان الابتلاء به بديل له لايجتمعان، وهما من قبيل الملكة وعدمها. وهذا واضح.

وحينئذٍ نقول له: مامرادك من التخلص الذى حكمت عليه بأنه عنوان حسن؟

ان كان المراد به التخلص من أصل الغصب فهو بالخروج -أى الحركات الخروجية- مبتل بالغصب، لا انه متخلص منه، لأنه تصرف بالمغصوب.

وان المراد به التخلص من الغصب الزائد الذى يقع لو لم يخرج، فهو لاينطبق

على الحركات الخروجية، وذلك لأن التخلص لما كان مقابلا للابتلاء بديلا له ـ كما قدمنا ـ فالزمان الذى يصلح ان يكون زمانا للابتلاء لابد ان يكون هو الذى يصدق عليه عنوان التخلص، مع ان زمان الحركات الخروجية سابق علىٰ زمان الغصب الزائد عليها لو لم يخرج، فهو فى حال الحركات الخروجية لا مبتل بالغصب الزائد ولا متخلص منه، بل الغاصب بالغصب من حين دخوله إلىٰ حين خروجه، وبعد خروجه يصدق عليه انه متخلص من الغصب؛

وثانياً ـ ان التخلص لو كان عنواناً يصدق على الخروج، فلاينبغى ان يراد من الخروج نفس الحركات الخروجية، بل علىٰ تقديره ينبغى ان يراد منه ما تكون الحركات الخروجية مقدمة له أو بمنزلة المقدمة؛ فلاينطبق إذن عنوان التخلص على التصرف بالمغصوب المحرم كما يريد ان يحققه هذا القائل.

والسر واضح، فان الخروج يقابل الدخول ولما كان الدخول عنواناً للكون داخل الدار المسبوق بالعدم فلا بد ان يكون الخروج بمقتضى المقابلة عنواناً للكون خارج الدار المسبوق بالعدم. اما نفس التصرف بالمغصوب بالحركات الخروجية التى منها يكون الخروج فهو مقدمة أو شبه المقدمة للخروج لا نفسه؛

وثالثاً ـ لو سلمنا ان التخلص عنوان ينطبق على الحركات الخروجية فلانسلم بوجوبه النفسى، لأن التخلص عن الحرام ليس هو الا عبارة اخرى عن ترك الحرام، وترك الحرام ليس واجباً نفسياً علىٰ وجه يكون ذا مصلحة نفسية فى مقابل المفسدة النفسية فى الفعل، نعم هو مطلوب بتبع النهى عن الفعل، وقد تقدم ذلك فى مبحث النواهى فى الجزء الأول وفى مسألة الضد فى الجزء الثانى، فكما ان الأمر بالشىء لايقتضى النهى عن ضده العام، أى نقيضه وهو الترك، كذلك ان النهى عن الشىء لايقتضى الأمر بضده العام، أى نقيضه وهو الترك. ولذا قلنا فى مبحث النواهى: ان تفسير النهى بطلب الترك كما وقع للقوم ليس فى محله وإنما هو تفسير للشىء بلازم المعنى العقلى، فان مقتضى الزجر عن الفعل طلب تركه عقلاً لا علىٰ ان يكون الترك ذا مصلحة نفسية فى مقابل مفسدة الفعل. وكذلك فى الأمر فان مقتضى الدعوة إلى

الفعل الزجر عن تركه عقلاً لا علىٰ ان يكون الترك ذا مفسدة نفسية في مقابل الفعل مصلحة الفعل، بل ليس في النهي الا مفسدة الفعل وليس في الأمر الا مصلحة الفعل.

واما ان الخروج ليس (بواجب غيري)، فلانه:

أولاً ـ قد تقدم ان مقدمة الواجب ليست بواجبة علىٰ تقدير القول بأن التخلص واجب نفسي؛

وثانياً ـ ان الخروج الذي هو عبارة عن الحركات الخروجية في مقصود هذا القائل ليس مقدمة لنفس التخلص عن الحرام، بل على التحقيق إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار والكون في خارج الدار ملازم لعنوان التخلص عن الحرام لا نفسه، ولا يلزم من فرض وجوب التخلص فرض وجوب لازمه فان المتلازمين لا يجب ان يشتركا في الحكم كما تقدم في مسألة الضد.

وإذا لم يجب الكون خارج الدار كيف تجب مقدمته؟

وثالثاً ـ لو سلمنا ان التخلص واجب نفسي وانه نفس الكون خارج الدار فتكون الحركات الخروجية مقدمة له وان مقدمة الواجب واجبة ـ لو سلمنا كل ذلك ـ فان مقدمة الواجب إنما تكون واجبة حيث لا مانع من ذلك، كما لو كانت محرمة في نفسها كركوب المركب الحرام في طريق الحج فانه لا يقع علىٰ صفة الوجوب وان توصل به إلى الواجب. وهنا الحركات الخروجية تقع علىٰ صفة الحرمة كما قدمنا باعتبار انها من أفراد الحرام وهو التصرف بالمغصوب فلا تقع علىٰ صفة الوجوب من باب المقدمة.

فان قلت: ان المقدمة المحرمة إنما لا تقع علىٰ صفة الوجوب حيث لا تكون منحصرة، واما مع انحصار التوصل بها إلى الواجب فانه يقع التزاحم بين حرمتها ووجوب ذيها لأن الأمر يدور حينئذٍ بين امتثال الوجوب وبين امتثال الحرمة، فلو كان الوجوب أهم قدم علىٰ حرمة المقدمة فتسقط حرمتها. وهنا الأمر كذلك فان المقدمة منحصرة، والواجب ـ وهو ترك الغصب الزائد ـ أهم.

قلت: هذا صحيح لو كان الدوران لم يقع بسوء اختيار المكلف، فانه حينئذٍ

يكون الدوران فى مقام التشريع. واما لو كان الدوران واقعاً بسوء اختيار المكلف كما هو مفروض فى المقام، فان المولى فى مقام التشريع قد استوفى غرضه من أول الأمر بالنهى عن الغصب مطلقاً ولا دوران فيه حتىٰ يقال: يقبح من المولى تفويت غرضه الأهم.

وإنما الدوران وقع فى مقام استيفاء الغرض استيفاء خارجيا بسبب سوء اختيار المكلف بعد فرض ان المولى من أول الأمر ـ قبل ان يدخل المكلف فى المحل المغصوب ـ قد استوفى كل غرضه فى مقام التشريع إذ نهى عن كل تصرف بالمغصوب، فليس هناك تزاحم فى مقام التشريع، فالمكلف يجب عليه ان يترك الغصب الزائد بالخروج عن المغصوب، ونفس الحركات الخروجية تكون أيضاً محرمة يستحق عليها العقاب لأنها من أفراد ما هو منهى عنه، وقد وقع فى هذا المحذور والدوران بسوء اختياره.

❐ صحة الصلاة حال الخروج

واما الناحية الثانية، وهى صحة الصلاة حال الخروج، فانها تبتنى علىٰ اختيار أحد الأقوال فى الناحية الاولى.

فان قلنا: بأن الخروج يقع علىٰ صفة الوجوب فقط، فانه لا مانع من الإتيان بالصلاة حالته، سواء ضاق وقتها أم لم يضق، ولكن بشرط الا يستلزم أداء الصلاة تصرفاً زائداً على الحركات الخروجية فان هذا التصرف الزائد حينئذٍ يقع محرماً منهياً عنه.

فإذا استلزم أداء الصلاة تصرفا زائدا فان كان الوقت ضيقا، فلا بد ان يؤدى الصلاة حال الخروج ولابد ان يقتصر منها علىٰ أقل الواجب فيصلى ايماء بدل الركوع والسجود.

وان كان الوقت متسعا لأدائها بعد الخروج وجب ان ينتظر بها إلىٰ ما بعد الخروج.

وان قلنا: بوقوع الخروج علىٰ صفة الحرمة فانه مع سعة الوقت لابد ان يؤديها

بعد الخروج سواء استلزمت تصرفا زائدا أم لم تستلزم، ومع ضيق الوقت فيجب أداؤها مع ترك ما يستلزم منها تصرفا زائدا فيصلي ايماء للركوع والسجود ويقرأ ماشيا فيترك الاطمئنان الواجب وهكذا.

وان قلنا: بعدم وقوع الخروج علىٰ صفة الحرمة ولا صفة الوجوب فلا مانع من أداء الصلاة حال الخروج إذا لم تستلزم تصرفا زائدا حتىٰ مع سعة الوقت على النحو الذى تقدم.

المسألة الخامسة: دلالة النهى على الفساد

❏ تحرير محل النزاع:

هذه المسألة من امهات المسائل الاصولية التى بحثت من القديم. ولأجل تحرير محل النزاع فيها وتوضيحه علينا ان نشرح الألفاظ الواردة فى عنوانها وهى كلمة: الدلالة، النهى، الفساد.

ولابد من ذكر المراد من الشيء المنهى عنه أيضاً، لأنه مدلول عليه بكلمة النهى إذ النهى لابد له من متعلق.

إذن ينبغى البحث عن أربعة امور:

١ـ الدلالة: فان ظاهر اللفظة يعطى ان المراد منها الدلالة اللفظية ولعله لأجل هذا الظهور البدوى ادرج بعضهم هذه المسألة فى مباحث الألفاظ، ولكن المعروف ان مرادهم منها ما يؤدى إليه لفظ الاقتضاء، حسبما يفهم من بحثهم المسألة وجملة من الأقوال فيها، لاسيما المتأخرون من الاصوليين.

وعليه، فيكون المراد من الدلالة خصوص الدلالة العقلية. وحينئذٍ يكون المقصود من النزاع: البحث عن اقتضاء طبيعة النهى عن الشيء فساد المنهى عنه عقلاً، ومن هنا يعلم انه لايشترط فى النهى ان يكون مستفادا من دليل لفظى. وفى الحقيقة يكون النزاع هنا عن ثبوت الملازمة العقلية بين النهى عن الشيء وفساده، أو عن الممانعة والمنافرة عقلاً بين النهى عن الشيء وصحته لا فرق بين التعبيرين.

ولأجل هذا ادرجنا نحن هذه المسألة فى قسم الملازمات العقلية.

نعم قد يدعى بعضهم ان هذه الملازمة ـ علىٰ تقدير ثبوتها ـ من نوع الملازمات البينة بالمعنى الأخص. وحينئذٍ يكون اللفظ الدال بالمطابقة على النهى دالاً بالدلالة الالتزامية علىٰ فساد المنهى عنه، فيصح ان يراد من الدلالة ما هو أعم من الدلالة اللفظية والعقلية.

ونحن نقول: هذا صحيح علىٰ هذا القول ولا بأس بتعميم الدلالة إلى اللفظية والعقلية فى العنوان حينئذٍ، ولكن النزاع مع هذا القائل أيضاً يقع فى الملازمة العقلية قبل فرض الدلالة اللفظية الالتزامية، فالبحث معه أيضاً يرجع إلى البحث عن الاقتضاء العقلى. فالأولى ان يراد من الدلالة فى العنوان الاقتضاء العقلى، فانه يجمع جميع الأقوال والاحتمالات، لاسيما ان البحث يشمل كل نهى وان لم يكن مستفادا من دليل لفظى.

والعبارة تكون أكثر استقامة لو عبر عن عنوان المسألة بما عبر به صاحب الكفاية ﺗﺘﺌﺘﺮ بقوله «اقتضاء النهى الفساد» فابدل كلمة الدلالة بكلمة الاقتضاء، ولكن نحن عبرنا بما جرت عليه عادة القدماء فى عنوان المسألة متابعة لهم؛

٢ـ النهى: ان كلمة النهى ظاهرة ـ كما تقدم فى المقصد الأول[١] ـ فى خصوص الحرمة، وقلنا هناك: ان الظهور ليس من جهة الوضع بل بمقتضى حكم العقل، اما نفس الكلمة من جهة الوضع فهى تشمل النهى التحريمى والنهى التنزيهى (أى الكراهة) ولعل كلمة النهى فى مثل عنوان المسألة ليس فيها ما يقتضى عقلاً ظهورها فى الحرمة، فلا بأس من تعميم النهى فى العنوان لكل من القسمين بعد ان كان النزاع قد وقع فى كل منهما.

وكذلك كلمة النهى ـ بإطلاقها ـ ظاهرة فى خصوص الحرمة النفسية دون الغيرية، ولكن النزاع أيضاً وقع فى كل منهما فاذن ينبغى تعميم كلمة النهى فى العنوان للتحريمى والتنزيهى وللنفسى والغيرى، كما صنع صاحب الكفاية ﺗﺘﺌﺘﺮ وشيخنا النائينى ﺗﺘﺌﺘﺮ جزم باختصاص النهى فى عنوان المسألة بخصوص التحريمى النفسى،

١- المقصد الأول ص٨٠

لأنه يجزم بأن التنزيهى لا يقتضى الفساد وكذا الغيرى.

والذى ينبغى ان يقال له: ان الاختيار شىء وعموم النزاع فى المسألة شىء آخر، فان اختياركم بأن النهى التنزيهى والغيرى لا يقتضيان الفساد ليس معناه اتفاق الكل علىٰ ذلك حتىٰ يكون النزاع فى المسألة مختصاً بما عداهما، والمفروض ان هناك من يقول بأن النهى التنزيهى والغيرى يقتضيان الفساد.

فتعميم كلمة النهى فى العنوان هو الأولى؛

٣ـ الفساد: ان الفساد كلمة ظاهرة المعنى، والمراد منها ما يقابل الصحة تقابل العدم والملكة على الأصح، لا تقابل النقيضين ولا تقابل الضدين. وعليه فما له قابلية ان يكون صحيحاً يصح ان يتصف بالفساد، وما ليس له ذلك لا يصح وصفه بالفساد.

وصحة كل شىء بحسبه، فمعنى صحة العبادة مطابقتها لما هو المأمور به من جهة تمام اجزائها وجميع ما هو معتبر فيها[1]، ومعنى فسادها عدم مطابقتها له من جهة نقصان فيها. ولازم عدم مطابقتها لما هو مأمور به عدم سقوط الأمر وعدم سقوط الأداء والقضاء.

ومعنى صحة المعاملة مطابقتها لما هو المعتبر فيها من اجزاء وشرائط ونحوها، ومعنى فسادها عدم مطابقتها لما هو معتبر فيها. ولازم عدم مطابقتها عدم ترتب أثرها المرغوب فيه عليها من نحو النقل والانتقال فى عقد البيع والاجارة، ومن نحو العلقة الزوجية فى عقد النكاح ... وهكذا؛

٤ـ متعلق النهى: لا شك فى ان متعلق النهى ـ هنا ـ يجب ان يكون مما يصح ان يتصف بالصحة والفساد ليصح النزاع فيه، والا فلا معنى لأن يقال ـ مثلاً ـ ان النهى عن شرب الخمر يقتضى الفساد أو لا يقتضى.

وعليه، فليس كل ما هو متعلق للنهى يقع موضعاً للنزاع فى هذه المسألة، بل

١- هذا بناءً علىٰ اعتبار الأمر فى عبادية العبادة، اما اذا قلنا بكفاية الرجحان الذاتى فى عباديتها اذا قصدها متقرباً بها الىٰ اللّه تعالى ـ كما هو الصحيح ـ فيكون معنى صحة العبادة ما هو أعم من مطابقتها لما هو مأمور به ومن مطابقتها لما هو راجح ذاتاً وان لم يكن هناك أمر.

خصوص ما يقبل وصفى الصحة والفساد. وهذا واضح.

ثم ان متعلق النهى يعم العبادة والمعاملة اللتين يصح وصفهما بالفساد، فلا اختصاص للمسألة بالعبادة كما ربما ينسب إلىٰ بعضهم.

وإذا اتضح المقصود من الكلمات التى وردت فى العنوان، يتضح المقصود من النزاع ومحله هنا، فانه يرجع إلى النزاع فى الملازمة العقلية بين النهى عن الشيء وفساده، فمن يقول بالاقتضاء فانما يقول بأن النهى يستلزم عقلاً فساد متعلقه، وقد يقول مع ذلك بأن اللفظ الدال على النهى دال علىٰ فساد المنهى عنه بالدلالة الالتزامية. ومن يقول بعدمه إنما يقول بأن النهى عن الشيء لايستلزم عقلاً فساده.

أو فقل: ان النزاع هنا يرجع إلى النزاع فى وجود الممانعة والمنافرة عقلاً بين كون الشيء صحيحاً وبين كونه منهياً عنه، أى انه هل هناك مانعة جمع بين صحة الشيء والنهى عنه أو لا؟

ولأجل هذا تدخل هذه المسألة فى بحث الملازمات العقلية كما صنعنا.

ولما كان البحث يختلف اختلافاً كثيراً فى كل واحدة من العبادة والمعاملة عقدوا البحث فى موضعين: العبادة والمعاملة، فينبغى البحث عن كل منهما مستقلاً فى مبحثين:

المبحث الأول ـ النهى عن العبادة

المقصود من العبادة التى هى محل النزاع فى المقام: العبادة بالمعنى الأخص، أى خصوص ما يشترط فى صحتها قصد القربة، أو فقل هى خصوص الوظيفة التى شرعها اللّه تعالى لأجل التقرب بها إليه.

ولايشمل النزاع العبادة بالمعنى الأعم مثل غسل الثوب من النجاسة، لأنه ـ وان صح ان يقع عبادة متقرباً به إلى اللّه تعالى ـ لايتوقف حصول أثره المرغوب فيه وهو زوال النجاسة علىٰ وقوعه قربيا، فلو فرض وقوعه منهياً عنه كالغسل بالماء المغصوب فانه يقع به الامتثال ويسقط الأمر به فلايتصور وقوعه فاسدا من أجل تعلق النهى به.

نعم إذا وقع محرماً منهياً عنه فانه لايقع عبادة متقرباً به إلى اللّه تعالى؛ فإذا قصد من الفساد هذا المعنى فلا بأس فى ان يقال: ان النهى عن العبادة بالمعنى الأعم يقتضى الفساد، فان من يدعى الممانعة بين الصحة والنهى يمكن ان يدعى الممانعة بين وقوع غسل الثوب صحيحاً ـ أى عبادة متقرباً به إلى اللّه تعالى ـ وبين النهى عنه.

وليس معنى العبادة هنا انها ما كانت متعلقة للأمر فعلاً، لأنه مع فرض تعلق النهى بها فعلاً لا يعقل فرض تعلق الأمر بها أيضاً، وليس ذلك كـ«باب اجتماع الأمر والنهى» الذى فرض فيه تعلق النهى بعنوان غير العنوان الذى تعلق به الأمر، فانه ان جاز هناك اجتماع الأمر والنهى فلايجوز هنا لعدم تعدد العنوان، وإنما العنوان الذى تعلق به الأمر هو نفسه صار متعلقاً للنهى.

وعلىٰ هذا فلا بد ان يراد بالعبادة المنهى عنها ما كانت طبيعتها متعلقة للأمر وان لم تكن شاملة ـ بما هى مأمور بها ـ لما هو متعلق النهى، أو ما كانت من شأنها ان يتقرب بها لو تعلق بها أمر. وبعبارة اخرى جامعة ان يقال: ان المقصود بالعبادة هنا هى الوظيفة التى شرعها الشارع لشرعها لأجل التعبد بها وان لم يتعلق بها أمر فعلى لخصوصية المورد.

ثم ان النهى عن العبادة يتصور علىٰ انحاء: أحدها ـ ان يتعلق النهى باصل العبادة كالنهى عن صوم العيدين وصوم الوصال وصلاة الحائض والنفساء، وثانيها ـ ان يتعلق بجزئها كالنهى عن قراءة سورة من سور العزائم فى الصلاة، وثالثها ـ ان يتعلق بشرطها أو بشرط جزئها كالنهى عن الصلاة باللباس المغصوب أو المتنجس، ورابعها ـ ان يتعلق بوصف ملازم لها أو لجزئها كالنهى عن الجهر بالقراءة فى موضع الاخفات والنهى عن الاخفات فى موضع الجهر.

والحق: ان النهى عن العبادة يقتضى الفساد سواء كان نهياً عن أصلها أو جزئها أو شرطها أو وصفها، للتمانع الظاهر بين العبادة التى يراد بها التقرب إلى اللّه تعالى ومرضاته وبين النهى عنها المبعد عصيانه عن اللّه والمثير لسخطه، فيستحيل التقرب بالمبعد والرضا بما يسخطه، ويستحيل أيضاً التقرب بما يشتمل على المبعد المبغوض المسخط له أو بما هو متقيد بالمبعد أو بما هو موصوف بالمبعد.

ونحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء والشرط والوصف نقول به المعنويان، وهما يشبهان القرب والبعد المكانيين، فكما يستحيل التقرب المكانى بما هو مبعد مكاناً كذلك يستحيل التقرب المعنوى بما هو مبعد معنى.

ونحن إذ نقول ذلك فى النهى عن الجزء والشرط والوصف نقول به لا لأجل ان النهى عن هذه الامور يسرى إلىٰ أصل العبادة وان ذلك واسطة فى ثبوت أو واسطة فى العروض كما قيل، ولا لأجل ان جزء العبادة وشرطها عبادة فإذا فسد الجزء والشرط استلزم فسادهما فساد المركب والمشروط.

بل نحن لانستند فى قولنا فى الجزء والشرط والوصف إلىٰ ذلك لأنه لا حاجة إلىٰ مثل هذه التعليلات ولاتصل النوبة إليها بعد ما قلناه من انه يستحيل التقرب بما يشتمل على المبعد أو بما هو مقيد أو موصوف بالمبعد، كما يستحيل التقرب بنفس المبعد بلا فرق.

علىٰ ان فى هذه التعليلات من المناقشة ما لايسعه هذا المختصر ولا حاجة إلىٰ مناقشتها بعد ما ذكرناه.

هذا كلّه فى النهى النفسى، اما «النهى الغيرى» المقدمى، فحكمه حكم النفسى بلا فرق، كما أشرنا إلىٰ ذلك فى ما تقدم[1].

فانه اشرنا هناك إلى الوجه الذى ذكره بعض أعاظم مشايخنا قدس سره للفرق بينهما بأن النهى الغيرى لايكشف عن وجود مفسدة وحزازة فى المنهى عنه، فيبقى المنهى عنه علىٰ ما كان عليه من المصلحة الذاتية بلا مزاحم لها من مفسدة للنهى، فيمكن التقرب به بقصد تلك المصلحة الذاتية المفروضة، بخلاف النهى النفسى الكاشف عن المفسدة والحزازة فى المنهى عنه المانعة من التقرب به.

وقد ناقشناه هناك بأن التقرب والابتعاد ليسا يدوران مدار المصلحة والمفسدة الذاتيتين حتىٰ يتم هذا الكلام، بل ـ كما ذكرناه هناك ـ ان الفعل المبعد عن المولى فى حال كونه مبعدا لايعقل ان يكون متقرباً به إليه كالتقرب والابتعاد

١- المقصد الثانى، ص ٢٣٦

المكانيين، والنهى وان كان غيرياً يوجب البعد ومبغوضية المنهى عنه وان لم يشتمل علىٰ مفسدة نفسية.

ويبقى الكلام فى النهى «التنزيهى» أى الكراهة، فالحق أيضاً انه يقتضى الفساد كالنهى التحريمى، لنفس التعليل السابق من استحالة التقرب بما هو مبعد بلا فرق، غاية الأمر ان مرتبة البعد فى التحريمى اشد وأكثر منها فى التنزيهى كاختلاف مرتبة القرب فى موافقة الأمر الوجوبى والاستحبابى. وهذا الفرق لايوجب تفاوتا فى استحالة التقرب بالمبعد. ولأجل هذا حمل الأصحاب الكراهة فى العبادة علىٰ أقلية الثواب مع ثبوت صحتها شرعاً لو اتى بها المكلف، لا الكراهة الحكمية الشرعية، ومعنى حمل الكراهة علىٰ أقلية الثواب ان النهى الوارد فيها يكون مسوقا لبيان هذا المعنى وبداعى الإرشاد إلىٰ أقلية الثواب، وليس مسوقا لبيان الحكم التكليفى المقابل للاحكام الأربعة الباقية بداعى الزجر عن الفعل والردع عنه.

وعليه فلو أحرز ـ بدليل خاص ان النهى بداعى الزجر التنزيهى، أو لم يحرز من دليل خاص صحة العبادة المكروهة، فلا محالة لانقول بصحة العبادة المنهى عنها بالنهى التنزيهى.

هذا فيما إذا كان النهى التنزيهى عن نفس عنوان العبادة أو جزئها أو شرطها أو وصفها، اما لو كان النهى عن عنوان آخر غير عنوان المأمور به كما لو كان بين المنهى عنه والمأمور به عموم وخصوص من وجه فان هذا المورد يدخل فى باب الاجتماع، وقد قلنا هناك بجواز الاجتماع فى الأمر والنهى التحريمى فضلاً عن الأمر والنهى التنزيهى، وليس هو من باب النهى عن العبادة الا إذا ذهبنا إلىٰ امتناع الاجتماع فيدخل فى مسألتنا.

تنبيه: ان النهى الذى هو موضع النزاع ـ والذى قلنا باقتضائه الفساد فى العبادة ـ هو النهى بالمعنى الظاهر من مادته وصيغته أعنى ما يتضمن حكماً تحريمياً أو تنزيهياً بأن يكون انشاؤه بداعى الردع والزجر.

اما النهى بداع آخر كداعى بيان أقلية الثواب، أو داعى الإرشادإلىٰ ما نعية الشيء مثل النهى عن لبس جلد الميتة فى الصلاة، أو نحو ذلك من الدواعى ـ فانه

ليس موضع النزاع في مسألتنا، ولايقتضي الفساد بما هو نهي، الا ان يتضمن اعتبار شيء في المأمور به، فمع فقد ذلك الشيء لاينطبق المأتي به على المأمور به فيقع فاسدا كالنهي بداعي الإرشاد إلىٰ مانعية شيء فيستفاد منه ان عدم ذلك الشيء يكون شرطاً في المأمور به. ولكن هذا شيء آخر لايرتبط بمسألتنا فان هذا يجري حتىٰ في الواجبات التوصلية فان فقد أحد شروطها يوجب فسادها.

المبحث الثاني ـ النهي عن المعاملة

ان النهي في المعاملة علىٰ نحوين ـ كالنهي عن العبادة ـ فانه تارةً يكون النهي بداعي بيان مانعية الشيء المنهي عنه أو بداع آخر مشابه له، واخرى يكون بداعي الردع والزجر من أجل مبغوضية ما تعلق به النهي ووجود الحزازة فيه.

فان كان الأول فهو خارج عن مسألتنا كما تقدم في التنبيه السابق، إذ لا شك في انه لو كان النهي بداعي الإرشاد إلىٰ مانعية الشيء في المعاملة فانه يكون دالاً علىٰ فسادها عند الاخلال، لدلالة النهي علىٰ اعتبار عدم المانع فيها فتخلفه تخلف للشرط المعتبر في صحتها. وهذا لاينبغي ان يختلف فيه إثنان.

وان كان الثاني، فان النهي اما ان يكون عن ذات السبب أي عن العقد الإنشائي أو فقل عن التسبيب به لايجاد المعاملة كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿**إِذا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَومِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوا اِلىٰ ذِكرِ اللّٰهِ وَذَرُوا البَيعَ ...**﴾[1]. واما ان يكون عن ذات المسبب، أي عن نفس وجود المعاملة كالنهي عن بيع الآبق وبيع المصحف.

فان كان النهي على النحو الأول، أي عن ذات السبب فالمعروف انه لايدل علىٰ فساد المعاملة، إذ لم تثبت المنافاة لا عقلاً ولا عرفاً بين مبغوضية العقد والتسبيب به بين امضاء الشارع له بعد ان كان العقد مستوفيا لجميع الشروط المعتبرة فيه، بل ثبت خلافها كحرمة الظهار التي لم تناف ترتب الاثر عليه من الفراق.

١- الجمعة /٩

وان كان النهى على النحو الثانى، أى عن المسبب فقد ذهب جماعة من العلماء إلىٰ ان النهى فى هذا القسم يقتضى الفساد.

وأقصى ما يمكن تعليل ذلك بما ذكره بعض أعاظم مشايخنا من ان صحة كل معاملة مشروطة بأن يكون العاقد مسلطا على المعاملة فى حكم الشارع غير محجور عليه من قبله من التصرف فى العين التى تجرى عليها المعاملة. ونفس النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فيختل به ذلك الشرط المعتبر فى صحة المعاملة، فلا محالة يترتب علىٰ ذلك فسادها.

هذا غاية ما يمكن ان يقال فى بيان اقتضاء النهى عن المسبب لفساد المعاملة، ولكن التحقيق ان يقال:

ان استناد الفساد إلى النهى إنما يصح ان يفرض ويتنازع فيه فيما إذا كان العقد بشرائطه موجوداً حتىٰ بشرائط المتعاقدين وشرائط العوضين، وانه ليس فى البين الا المبغوضية الصرفة المستفادة من النهى. وحينئذٍ يقع البحث فى ان هذه المبغوضية هل تنافى صحة المعاملة أو لاتنافيها؟

اما إذا كان النهى دالاً علىٰ أعتبار شىء فى المتعاقدين والعوضين أو العقد، مثل النهى عن ان يبيع السفيه والمجنون والصغير الدال علىٰ اعتبار العقل والبلوغ فى البايع، وكالنهى عن بيع الخمر والميتة والآبق ونحوها الدال علىٰ اعتبار اباحة المبيع والتمكن من التصرف منه، وكالنهى عن العقد بغير العربية ـ مثلاً ـ الدال علىٰ فساد المعاملة لأن هذا النهى فى الحقيقه يرجع إلى القسم الأول الذى ذكرناه وهو ما كان النهى بداعى الإرشاد إلىٰ اعتبار شىء فى المعاملة، وقد تقدم ان هذا ليس موضع الكلام من منافاة نفس النهى بداعى الردع والزجر لصحة المعاملة.

فالعمدة هو الكلام فى هذه المنافاة وليس من دليل عليها حتىٰ تثبت الملازمة بين النهى وفساد المعاملة، وكون النهى عن المسبب يكون معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل ورافعاً لسلطته عليه، فان معنى ذلك ان النهى فى المعاملة شأنه ان يدل علىٰ اختلاف شرط فى المعاملة بارتكاب المنهى عنه وهذا لا كلام لنا فيه.

وفى هذا القدر من البحث فى هذه المسألة الكفاية وفقنا اللّٰه تعالى لمراضيه.

المقصد الثالث

مباحث الحجة

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

ان مقصودنا من هذا البحث، وهو «مباحث الحجة»، تنقيح ما يصلح ان يكون دليلاً وحجة على الأحكام الشرعية، لنتوصل إلى الواقع من أحكام اللّه تعالى.

فان أصبنا بالدليل ذلك الواقع كما أردنا، فذلك هو الغاية القصوى، وان أخطأناه، فنحن نكون معذورين غير معاقبين فى مخالفة الواقع.

والسر فى كوننا معذورين عند الخطأ هو لأجل اننا قد بذلنا جهدنا وقصارى وسعنا فى البحث عن الطرق الموصلة إلى الواقع من أحكام اللّه تعالى، حتىٰ ثبت لدينا ـ علىٰ سبيل القطع ـ ان هذا الدليل المعين، كخبر الواحد مثلاً، قد ارتضاه الشارع لنا طريقاً إلىٰ أحكامه وجعله حجة عليها. فالخطأ الذى نقع فيه انما جاء من الدليل الذى نصبه وارتضاه لنا، لا من قبلنا.

وسيأتى بيان كيف نكون معذورين، وكيف يصح وقوع الخطأ فى الدليل المنصوب حجة، مع ان الشارع هو الذى نصبه وجعله حجة.

ولا شك فى ان هذا المقصد هو غاية الغايات من مباحث علم اصول الفقه، وهو العمدة فيها، لأنه هو الذى يحصل كبريات مسائل المقصدين السابقين (الأول والثانى) فانه لما كان يبحث فى المقصد الأول عن تشخيص صغريات الظواهر اللفظية[1] فانه فى هذا المقصد يبحث عن حجية مطلق الظواهر اللفظية بنحو العموم،

١- ان بعض مشايخنا الأعاظم ﷺ التزم فى المسألة الاصولية انها يجب ان تقع كبرى فى القياس الذى يستنبط منه الحكم الشرعى وجعل ذلك مناطاً فى كون المسألة اصولية. ووجه المسائل الاصولية علىٰ هذا النحو. وهو فى الحقيقة لزوم ما لايلزم وقد أوضحنا الحقيقة هنا وفيما سبق.

فتتألف الصغرى من نتيجة المقصد الأول، والكبرى من نتيجة هذا المقصد، ليستنتج من ذلك الحكم الشرعى، فيقال مثلاً؛

صيغة إفعل ظاهرة فى الوجوب .... (الصغرى)

وكل ظاهر حجة .... (الكبرى)

فينتج: صيغة إفعل حجة فى الوجوب .... (النتيجة)

فإذا وردت صيغة إفعل فى آية أو حديث استنتج من ذلك وجوب متعلقها.

وهكذا يقال فى المقصد الثانى، إذ يبحث فيه عن تشخيص صغريات أحكام العقل، وفى هذا المقصد يبحث عن حجية حكم العقل فتتألف منهما صغرى وكبرى.

وقد أوضحنا كل ذلك فى تمهيد المقصدين، فراجع.

وعليه، فلا بد ان نستقصى فى بحثنا عن كل ما قيل أو يمكن ان يقال باعتباره وحجيته، لنستوفى البحث، ولنعذر عند اللّه تعالى فى اتباع ما يصح اتباعه وطرح ما لايثبت اعتباره.

وينبغى لنا أيضاً ـ من باب التمهيد والمقدمة ـ ان نبحث عن موضع هذا المقصد، وعن معنى الحجية، وخصائصها: والمناط فيها، وكيفية اعتبارها، وما يتعلق بذلك، فنضع المقدمة فى عدة مباحث، كما نضع المقصد فى عدة أبواب:

المقدمة

وفيها مباحث:

١ـ موضوع المقصد الثالث

من التمهيد المتقدم فى بيان المقصود من «مباحث الحجة» يتبين لنا ان الموضوع لهذا المقصد الذى يبحث فيه عن لواحق ذلك الموضوع ومحمولاته هو:

«كل شىء يصلح ان يدعى ثبوت الحكم الشرعى به، ليكون دليلاً وحجة عليه».

فان استطعنا فى هذا المقصد ان نثبت بدليل قطعى[1] ان هذا الطريق مثلاً حجة، أخذنا به ورجعنا إليه لإثبات الأحكام الشرعية، والا طرحناه وأهملناه وبصريح العبارة نقول:

ان الموضوع لهذا المقصد فى الحقيقة هو «ذات الدليل» بما هو فى نفسه، لا بما هو دليل.

واما محمولاته ولواحقه التى نفحصها ونبحث عنها لإثباتها له، فهى كون ذلك الشىء دليلاً، وحجة، فاما ان نثبت ذلك أو ننفيه.

ولايصح ان نجعل موضوعه الدليل بما هو دليل، أو الحجة بما هى حجة، أى بصفة كونه دليلاً وحجة، كما نسب ذلك إلى المحقق القمى ﵀ فى قوانينه، إذ جعل موضوع أصل علم الاصول الأدلة الأربعة بما هى أدلة.

١- سيأتى فى المبحث السادس بيان انه لماذا يجب ان يكون ثبوت حجية الدليل بالدليل القطعى ولايكفى الدليل الظنى.

ولو كان الأمر كما ذهب إليه ـ رحمه الله ـ لوجب ان تخرج مسائل هذا المقصد كلها عن علم الاصول، لانها تكون حينئذٍ من مبادية التصورية لا من مسـائله. وذلك واضح، لان البحث عن حجية الدليل يكون بحثاً عن أصل وجود الموضوع وثبوته الذى هو مفاد كان التامة، لا بحثا عن لواحـق المـوضوع الذى هـو مـفاد «كـان الناقصة». والمعروف عند أهل الفن ان البحث عن وجود الموضوع ـ أى موضوع كان سواء كان موضوع العلم أو موضوع أحد أبوابه ومسائله ـ معدود من مبادىء العلم التصورية، لا من مسائله.

ولكن هنا ملاحظة ينبغى التنبيه عليها فى هذا الصدد، هى:

ان تخصيص موضوع العلم الاصول بالأدلة الأربعة ـ كما فعل الكـثير مـن مؤلفينا ـ يستدعى ان يلتزموا بأن الموضوع هو الدليل بما هو دليل، كما فعل صاحب القوانين، وذلك لان هؤلاء لما خصصوا الموضوع بهذه الأربعة فانما خصصوه بهـا لانها معلومة الحجية عندهم، فلا بد انهم لاحظوها موضوعاً للعلم بما هى أدلة، لا بما هى هى، والا لجعلوا الموضوع شاملاً لها ولغيرها مما هو غير معتبر عندهم كالقياس والاستحسان ونحوهما، وما كان وجه لتخصيصها بالأدلة الأربعة.

وحينئذٍ لا مخرج لهم من الإشكال المتقدم، وهو لزوم خروج عمدة مسائل علم الاصول عنه.

وعلىٰ هذا يتضح ان مناقشة صاحب الفصول لصاحب القـوانـين ليست فى محلها، لان دعواه هذه لابد من الالتزام بها بعد الالتزام بأن المـوضوع خـصوص الأدلة الأربعة، وان لزم عليه إشكال خروج أهم المسائل عنه.

ولو كان الموضوع هى الأدلة بما هى هى ـ كما ذهب إليه صاحب الفصول ـ لما كان معنى لتخصيصه بخصوص الأربعة، ولوجب تعميمه لكل ما يصلح ان يبحث عن دليليته وان ثبت بعد البحث انه ليس بدليل.

والخلاصة: انه اما ان نخصص الموضوع بالأدلة الأربعة فيجب ان نلتزم بمـا التزم به صاحب القوانين فتخرج مباحث هذا المقصد الثالث عن علم الاصول، واما ان نعمم الموضوع ـ كما هو الصحيح ـ لكل ما يصلح ان يدعى انه دليل، فلايختص

بالأربعة. وحينئذٍ يصح ان نلتزم بما التزم به صاحب الفصول وتدخل مباحث هذا المقصد فى مسائل العلم.

فالالتزام بأن الموضوع هى الأربعة فقط ثم الالتزام بانها بما هى هى لايجتمعان.

وهذا أحد الشواهد علىٰ تعميم موضوع علم الاصول لغير الأدلة الأربعة، وهو الذى نريد إثباته هنا. وقد سبقت الإشارة إلىٰ ذلك[1].

والنتيجة: ان الموضوع الذى يبحث عنه فى هذا المقصد هو:

«كل شيء يصلح ان يدعى انه دليل وحجة».

فيعم البحث كل ما يقال انه حجة، فيدخل فيه البحث عن حجية خبر الواحد والظواهر والشهرة والإجماع المنقول والقياس والاستحسان ونحو ذلك، بالاضافة إلى البحث عن أصل الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

فما ثبت انه حجة من هذه الامور أخذنا به، وما لم يثبت طرحناه.

كما يدخل فيه أيضاً البحث عن مسألة التعادل والتراجيح، لان البحث فيها ـ فى الحقيقة ـ عن تعيين ما هو حجة ودليل من بين المتعارضين، فتكون المسألة من مسائل مباحث الحجة.

ونحن جعلناها خاتمة لعلم الاصول[2] اتباعاً لمنهج القوم، ورأينا الآن العدول عن ذلك رعاية لواقعها وللاختصار.

٢ـ معنى الحجة

١ـ الحجة لغة: كل شيء يصلح ان يحتج به على الغير.

وذلك بأن يكون به الظفر على الغير عند الخصومة معه. والظفر على الغير علىٰ نحوين:

اما باسكاته وقطع عذره وإبطاله.

واما بأن يلجئه علىٰ عذر صاحب الحجة فتكون الحجة معذرة له لدى الغير.

١- المقصد الأول، ص٦ ٢- المقصد الأول، ص٨

٢ـ واما الحجة فى الاصطلاح العلمى فلها معنيان أو اصطلاحان:

أ ـ ما عند المناطقة. ومعناها: «كل ما يتألف من قضايا تنتج مطلوباً»، أى مجموع القضايا المترابطة التى يتوصل بتأليفها وترابطها إلى العلم المجهول سواء كان فى مقام الخصومة مع أحد أم لم يكن. وقد يطلقون الحجة أيضاً علىٰ نفس «الحد الأوسط» فى القياس؛

ب ـ ما عند الاصوليين، ومعناها عندهم حسب تتبع استعمالها:

«كُلّ شَيء يُثْبِت مُتعلَّقه ولا يبلغ درجة القطع»، أى لا يكون سبباً للقطع بمتعلقه، والا فمع القطع يكون القطع هو الحجة ولكن هو حجة بمعناها اللغوى. أو قل بتعبير آخر:

«الحجة: كل شيء يكشف عن شيء آخر ويحكى عنه علىٰ وجه يكون مثبتاً له».

ونعنى بكونه مثبتا له: ان إثباته له يكون بحسب الجعل من الشارع لا بحسب ذاته و يكون معنى إثباته له حينئذٍ انّه يثبت الحكم الفعلى فى حق مكلف بها؛ المكلف بعنوان انه هو الواقع. وانما يصح ذلك ويكون مثبتا له فبضميمة الدليل علىٰ اعتبار ذلك الشيء الكاشف الحاكى وعلىٰ انه حجة من قبل الشارع.

وسيأتى ان شاء اللّه تعالى تحقيق معنى الجعل للحجية وكيف يثبت الحكم بالحجة.

وعلىٰ هذا، فالحجة بهذا الاصطلاح لا تشمل القطع، أى ان القطع لا يسمى حجة بهذا المعنى بل بالمعنى اللغوى، لان طريقية القطع ـ كما سيأتى ـ ذاتية غير مجعولة من قبل أحد.

وتكون الحجة بهذا المعنى الاصولى مرادفة لكلمة «الأَمارة».

كما ان كلمة «الدليل» وكلمة «الطريق» تستعملان فى هذا المعنى، فيكونان مرادفتين لكلمة الأمارة والحجة أو كالمترادفتين.

وعليه، فلك ان تقول فى عنوان هذا المقصد بدل كلمة «مباحث الحجة»: مباحث الأمارات؛

أو مباحث الأدلة؛

أو مباحث الطرق. وكلها تؤدّى معنى واحداً.

ومما ينبغى التنبيه عليه فى هذا الصدد ان استعمال كلمة «الحجة» فى المعنى الذى تؤديه كلمة «الأمارة» مأخوذ من المعنى اللغوى من باب تسمية الخاص باسم العام، نظراً إلىٰ ان الأمارة مما يصح ان يحتج المكلف بها إذا عمل بها وصادفت مخالفة الواقع فتكون معذرة له، كما انه مما يصح ان يحتج بها المولى على المكلف إذا لم يعمل بها ووقع فى مخالفة الحكم الواقعى فيستحق العقاب على المخالفة.

٣ـ مدلول كلمة الأمارة والظن المعتبر

بعد ان قلنا: ان الأمارة مرادفة لكلمة الحجة باصطلاح الاصوليين، ينبغى ان ننقل الكلام إلىٰ كلمة «الأمارة» لنتسقط بعض استعمالاتها، كما سنستعملها بدل كلمة الحجة فى المباحث الآتية فنقول:

انه كثيرا ما يجرى على السنة الاصوليين إطلاق كلمة الأمارة علىٰ معنى ما تؤديه كلمة «الظن». ويقصدون من الظن، «الظن المعتبر»: أى الذى اعتبره الشارع وجعله حجة، ويوهم ذلك ان الأمارة والظن المعتبر لفظان مترادفان يؤديان معنى واحداً، مع انهما ليسا كذلك.

وفى الحقيقة ان هذا تسامح فى التعبير منهم علىٰ نحو المجاز فى الاستعمال لا انه وضع آخر لكلمة الأمارة. وانما مدلول الأمارة الحقيقى هو كل شيء اعتبره الشارع لأجل انه يكون سبباً للظن كخبر الواحد والظواهر.

والمجاز هنا:

اما من جهة إطلاق السبب علىٰ مسببه، فيسمى الظن المسبب «أمارة»؛

واما من جهة إطلاق المسبب علىٰ سببه، فتسمى الأمارة التى هى سبب للظن «ظناً» فيقولون:

الظن المعتبر والظن الخاص، والاعتبار والخصوصية انما هما لسبب الظن. ومنشأ هذا التسامح فى الإطلاق هو ان السر فى اعتبار الأمارة وجعلها حجة وطريقاً هو إفادتها للظن دائماً أو على الأغلب، ويقولون للثانى الذى يفيد الظن على

الأغلب: «الظن النوعى» علىٰ ما سيأتى بيانه.

٤ـ الظن النوعى

ومعنى «الظن النوعى»: ان الأمارة تكون من شأنها ان تفيد الظن عند غالب الناس ونوعهم. واعتبارها عند الشارع انما يكون من هذه الجهة، فلايضر فى اعتبارها وحجيتها الا يحصل منها ظن فعلى للشخص الذى قامت عنده الأمارة، بل تكون حجة عند هذا الشخص أيضاً حيث ان دليل اعتبارها دل علىٰ ان الشارع انما اعتبرها حجة ورضى بها طريقاً لان من شأنها ان تفيد الظن وان لم يحصل الظن الفعلى منها لدى بعض الأشخاص.

ثم لايخفى عليك انا قد نعبر فيما يأتى تبعا للاصوليين فنقول: الظن الخاص أو الظن المعتبر أو الظن الحجة، وأمثال هذه التعبيرات، والمقصود منها دائماً سبب الظن، أعنى الأمارة المعتبرة وان لم تفد ظناً فعلياً. فلايشتبه عليك الحال.

٥ـ الأمارة والأصل العملى

واصطلاح الأمارة لايشمل «الأصل العملى» كالبراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، بل هذه الاصول تقع فى جانب والأمارة فى جانب آخر مقابل له، فان المكلف انما يرجع إلى الاصول إذا افتقد الأمارة، أى إذا لم تقم عنده الحجة على الحكم الشرعى الواقعى. علىٰ ما سيأتى توضيحه وبيان السر فيه.

ولاينافى ذلك ان هذه الاصول أيضاً قد يطلق عليها انها حجة، فان إطلاق الحجة عليها ليس بمعنى الحجة فى باب الأمارات، بل بالمعنى اللغوى باعتبار انها معذرة للمكلف إذا عمل بها وأخطأ الواقع، ويحتج بها المولى على المكلف إذا خالفها ولم يعمل بها ففوت الواقع المطلوب.

ولأجل هذا جعلنا باب «الاصول العملية» باباً آخر مقابل باب «مباحث الحجة».

وقد اشير فى تعريف الأمارة إلىٰ خروج الاصول العملية بقولهم: «يثبت متعلقه»، لان الاصول العملية لاتثبت متعلقاتها، لأنه ليس لسانها لسان إثبات الواقع والحكاية عنه، وانما هى فى حقيقتها مرجع للمكلف فى مقام العمل عند الحيرة

والشك فى الواقع وعدم ثبوت حجة عليه. وغاية شأنها انها تكون معذرة للمكلف.

ومن هنا اختلفوا فى الاستصحاب، انه أمارة أو أصل، باعتبار ان له شأن الحكاية عن الواقع وإحرازه فى الجملة، لان اليقين السابق غالباً ما يورث الظن ببقاء المتيقن فى الزمان اللاحق، ولان حقيقته ـ كما سيأتى فى موضعه ـ البناء على اليقين السابق بعد الشك كأن المتيقن السابق لم يزل ولم يشك فى بقائه. ولأجل هذا سمى الاستصحاب عند من يراه أصلاً: «أصلاً محرزاً».

فمن لاحظ فى الاستصحاب جهة ما له من إحراز وانه يوجب الظن واعتبر حجيته من هذه الجهة عَدّه من الأمارات. ومن لاحظ فيه ان الشارع انما جعله مرجعاً للمكلف عند الشك والحيرة واعتبر حجيته من جهة دلالة الأخبار عليه عَدّه من جملة الاصول. وسيأتى ان شاء اللّه تعالى شرح ذلك فى محله مع بيان الحق فيه.

٦ـ المناط فى إثبات حجية الأمارة

مما يجب ان نعرفه ـ قبل البحث والتفتيش عن الأمارات التى هى حجة ـ المناط فى إثبات حجية الأمارة وانه بأى شىء يثبت لنا انها حجة يعول عليها. وهذا هو أعم شىء تجب معرفته قبل الدخول فى المقصود، فنقول:

انه لا شك فى ان الظن بما هو ظن لايصح ان يكون هو المناط فى حجيته الأمارة ولايجوز ان يعول عليه فى إثبات الواقع، لقوله تعالى: ﴿**إنَّ الظَّنَّ لايُغنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً**﴾[1]، وقد ذمّ اللّه تعالى فى كتابه المجيد من يتبع الظن بما هو ظن كقوله: ﴿**إن يَتَّبِعُونَ إلاّ الظَّنَّ وَإنْ هُم إلاّ يَخرُصُونَ**﴾[2]، وقال تعالى: ﴿**قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُم أَمْ عَلَى اللّهِ تَفتَرُونَ**﴾[3].

وفى هذه الآية الأخيرة بالخصوص قد جعل ما إذن به أمراً مقابلاً للافتراء عليه، فما لم يأذن به لابد ان يكون افتراءً بحكم المقابلة بينهما، فلو نسبنا الحكم إلى اللّه تعالى من دون إذن منه فلا محالة يكون افتراءً محرماً مذموماً بمقتضى الآية. ولا شك

١- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦
٢- الانعام /١١٦ ـ يونس /٦٦
٣- يونس /٥٩

فى ان العمل بالظن والالتزام به علىٰ انه من اللّه ومثبت لأحكامه يكون من نوع نسبة الحكم إليه من دون إذن منه، فيدخل فى قسم الافتراء المحرم.

وعلىٰ هذا التقرير، فالقاعدة تقتضى ان الظن بما هو ظن لايجوز العمل علىٰ مقتضاه ولا الأخذ به لإثبات أحكام اللّه مهما كان سببه، لأنه «لايُغنى من الحقّ شيئاً»، فيكون خَرْصاً باطلاً، وافتراءً محرماً.

هذا مقتضى القاعدة الأولية فى الظن بمقتضى هذه الآيات الكريمة، ولكن لو ثبت بدليل قطعى وحجة يقينية ان الشارع قد جعل ظناً خاصاً من سبب مخصوص طريقاً لأحكامه واعتبره حجة عليها وارتضاه أمارة يرجع إليها وجوّز لنا الأخذ بذلك السبب المحقق للظن ـ فان هذا الظن يخرج عن مقتضى تلك القاعدة الأولية، إذ لايكون خرصاً وتخميناً ولا افتراء.

وخروجه من القاعدة يكون تخصيصاً بالنسبة إلىٰ آية النهى عن اتباع الظن، ويكون تخصصاً بالنسبة إلىٰ آية الافتراء لأنه يكون حينئذٍ من قسم ما إذن اللّه تعالى به، وما إذن به ليس افتراء.

وفى الحقيقة ان الأخذ بالظن المعتبر الذى ثبت علىٰ سبيل القطع بأنه حجة لايكون أخذاً بالظن بما هو ظن وان كان اعتباره عند الشارع من جهة كونه ظناً، بل يكون أخذاً بالقطع واليقين ذلك القطع الذى قام علىٰ اعتبار ذلك السبب للظن، وسيأتى ان القطع حجة بذاته لايحتاج إلىٰ جعل من أحد.

ومن هنا يظهر الجواب عما شنع به جماعة من الأخبارين على الاصوليين من أخذهم ببعض الأمارات الظنية الخاصة كخبر الواحد ونحوه إذ شنعوا عليهم بانهم أخذوا بالظن الذى «لايُغنى من الحقّ شيئاً».

وقد فاتهم ان الاصوليين إذ أخذوا بالظنون الخاصة لم يأخذوا بها من جهة انها ظنون فقط، بل أخذوا بها من حجة انها معلومة الاعتبار علىٰ سبيل القطع بحجيتها، فكان أخذهم بها فى الحقيقة أخذاً بالقطع واليقين، لا بالظن والخَرْص والتخمين.

ولأجل هذا سميت الأمارات المعتبرة بالطرق العلمية نسبة إلى العلم القائم علىٰ اعتبارها وحجيتها، لان حجيتها ثابتة بالعلم.

إلىٰ هنا يتضح ما أردنا ان نرمى إليـه، وهـو ان المـناط فى إثـبات حـجية الأمارات ومرجع اعتبارها وقوامه ما هو؟

انه العلم القائم علىٰ اعتبارها وحجيتها، فإذا لم يحصل العلم بحجيتها واليقين بإذن الشارع بالتعويل عليها والأخذ بها، لايجوز الأخذ بها وان أفادت ظناً غالباً لان الأخذ بها يكون حينئذٍ خرصاً وافتراء على اللّٰه تعالى.

ولأجل هذا قالوا: يكفى فى طرح الأمارة ان يقع الشك فى اعتبارها، أو فقل على الاصح: يكفى الا يحصل العلم بـاعتبارها، أى بـعدم جـواز التـعويل عـليها والاستناد إليها. وذلك كالقياس والاستحسان وما إليها وان أفادت ظناً قوياً.

ولانحتاج فى مثل هذه الامور إلى الدليل علىٰ عدم اعتبارها وعدم حجيتها، بل بمجرد عدم حصول القطع بحجية الشيء يحصل القطع بعدم جواز الاستناد إليه فى مقام العمل، وبعدم صحة التعويل عليه، فيكون القطع مأخوذاً فى موضوع حـجية الأمارة.

ويتحصل من ذلك كله ان امارية الأمارة وحجية انما تحصل وتتحقق بوصول علمها إلى المكلف، وبدون العلم بالحجية لا معنى لفرض كون الشيء أمارة وحجة، ولذا قلنا:

ان مناط إثبات الحجة وقوامها، العلم. فهو مأخوذ فى موضوع الحجية فـان العلم تنتهى إليه حجية كل حجة.

ولزيادة الايضاح لهذا الأمر و لتمكين النفوس المبتدئه مـن الاقـتناع بهـذه الحقيقة البديهية، نقول من طريق آخر لإثباتها:

أولاً ـ ان الظن بما هو ظن ليس حجة بذاته.

وهذه مقدمة واضحة قطعية، والا لو كان الظن حجة بذاته لما جاز النهى عن اتباعه والعمل به ولو فى بعض الموارد علىٰ نحو الموجبة الجزئية، لان ما هو بذاتـه حجة يستحيل النهى عن الأخذ به، كما سيأتى فى حجية القطع (المبحث الآتى) ولا شك فى وقوع النهى عن اتباع الظن فى الشريعة الاسلامية المطهرة، ويكفى فى إثبات

ذلك قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ...﴾[1].

ثانياًـ إذا لم يكن الظن حجة بذاته، فحجيته تكون عرضية، أى انها تكون مستفادة من الغير.

فننقل الكلام إلىٰ ذلك الغير المستفادة منه حجية الظن.

فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وان لم يكن قطعاً، فما هو؟

وليس يمكن فرض شيء آخر غير نفس الظن، فانه لا ثالث لهما يمكن فرض حجيته.

ولكن الظن الثانى القائم علىٰ حجية الظن الأول أيضاً ليس حجة بذاته. إذ لا فرق بين ظن وظن من هذه الناحية.

فننقل الكلام إلىٰ هذا الظن الثانى، ولابد ان تكون حجيته أيضاً مستفادة من الغير، فما هو ذلك الغير؟

فان كان هو القطع، فذلك هو المطلوب.

وان لم يكن قطعاً، فظن ثالث.

فننقل الكلام إلىٰ هذا الظن الثالث، فيحتاج إلىٰ ظن رابع.

وهكذا إلىٰ غير النهاية، ولاينقطع التسلسل الا بالانتهاء إلىٰ ما هو حجة بذاته وليس هو الا العلم.

ثالثاًـ فانتهى الأمر بالأخير إلى العلم. فتم المطلوب.

وبعبارة أسدّ وأخصر، نقول:

ان الظن لما كانت حجيته ليست ذاتية، فلاتكون الا بالعرض؛ وكل ما بالعرض لابد ان ينتهى إلىٰ ما هو بالذات، ولا مجاز بلا حقيقة.

وما هو حجة بالذات ليس الا «العلم».

فانتهى الأمر بالأخير إلىٰ «العلم».

١- الانعام /١١٦ ـ يونس /٦٦

وهذا ما أردنا إثباته، وهو ان قوام الأمارة والمناط فى إثبات حجيتها هو العلم، فانه تنتهى إليه حجية كل حجة، لان حجيته ذاتية.

٧ـ حجية العلم ذاتية

كررنا فى البحث السابق القول بأنّ «حجية العلم ذاتية» ووعدنا ببيانها، وقد حل هنا الوفاء بالوعد؛ فنقول:

قد ظهر مما سبق معنى كون الشيء حجيته ذاتية، فان معناه ان حجيته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير ولاتحتاج إلىٰ جعل من الشارع ولا إلىٰ صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هو الذى يكون حاكماً بوجوب اتباع ذلك الشيء.

وما هذا شأنه ليس هو الا العلم.

ولقد أحسن الشيخ العظيم الانصارى ﷺ مُجلّى هذه الأبحاث فى تعليل وجوب متعابعة القطع[1] فانه بعد ان ذكر انه «لا إشكال فى وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجوداً» علل ذلك بقوله: «لأنه بنفسه طريق إلى الواقع وليست طريقته قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً».

وهذا الكلام فيه شيء من الغموض بعد ان اختلفت تعبيرات الاصوليين من بعده، فنقول لبيانه:

ان هنا شيئين أو تعبيرين:

أحدهما: وجوب متابعة القطع و الأخذ به؛

ثانيهما: طريقية القطع للواقع.

فما المراد من كون القطع حجة بذاته؟

هل المراد ان وجوب متابعته أمر ذاتى له، كما وقع فى تعبيرات بعض

١ـ مما يجب التنبيه عليه ان المراد من العلم هنا هو «القطع»، أى الجزم الذى لايحتمل الخلاف، ولايعتبر فيه ان يكون مطابقاً للواقع فى نفسه، وان كان فى نظر القاطع لايراه الا مطابقاً للواقع، فالقطع الذى هو حجة تجب متابعته أعم من اليقين والجهل المركب. يعنى ان المبحوث عنه هو العلم من جهة انه جزم لايحتمل الخلاف عند القاطع.

الاصوليين المتأخرين، أم ان المراد ان طريقيته ذاتية؟

وانما صح ان يسأل هذا السؤال، فمن أجل قياسه على الظن حينما نقول: انه حجة، فان فيه جهتين:

١ـ جهة طريقيته للواقع، فحينما نقول: ان حجيته مجعولة، نقصد ان طريقيته مجعولة، لانها ليست ذاتية له، لوجود احتمال الخلاف، فالشارع يجعله طريقاً إلى الواقع بالغاء احتمال الخلاف، كأنه لم يكن فتتم بذلك طريقيته الناقصة ليكون كالقطع فى الايصال إلى الواقع. وهذا المعنى هو المجعول للشارع.

٢ـ جهة وجوب متابعته، فحينما نقول: انه حجة، نقصد ان الشارع أمر بوجوب متابعة ذلك الظن والأخذ به أمراً مولوياً؛ فينتزع من هذا الأمر ان هذا الظن موصل إلى الواقع ومنجز له؛ فيكون المجعول هذا الوجوب، ويكون هذا معنى حجية الظن. وإذا كان هذا حال الظن، فالقطع ينبغى ان يكون له أيضاً هاتان الجهتان، فنلاحظهما حينما نقول مثلاً: ان حجيته ذاتية اما من جهة كونه طريقاً بذاته واما من جهة وجوب متابعته لذاته.

ولكن ـ فى الحقيقة ـ ان التعبير بوجوب متابعة القطع لايخلو عن مسامحة ظاهرة، منشأها ضيق العبارة عن المقصود إذ يقاس على الظن، والسر فى ذلك واضح، لأنه ليس للقطع متابعة مستقلة غير الأخذ بالواقع المقطوع به، فضلاً عن ان يكون لهذه المتابعة وجوب مستقل غير نفس وجوب الأخذ بالواقع المقطوع به، أى وجوب طاعة الواقع المنكشف بالقطع من وجوب أو حرمة أو نحوهما. إذ ليس وراء انكشاف الواقع شىء ينتظره الانسان، فإذا انكشف الواقع له فلا بد ان يأخذ به.

وهذه اللابدية عقلية[1] منشأها ان القطع بنفسه طريق إلى الواقع، وعليه فيرجع التعبير بوجوب متابعة القطع إلىٰ معنى كون القطع بنفسه طريقاً إلى الواقع، وان نفسه نفس انكشاف الواقع. فالجهتان فيه جهة واحدة فى الحقيقة.

وهذا هو السر فى تعليل الانصارى ﵀ لوجوب متابعته بكونه طريقاً بذاته

١- هذه اللابدية العقلية هى نفس وجوب الطاعة الذى هو وجوب عقلى. لأنه داخل فى الآراء المحمودة تتطابق عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء، كما شرحناه فى الجزء الثانى.

ولم يتعرض فى التعليل لنفس الوجوب. ومن أجل هذا ركز البحث كله علىٰ طريقيته الذاتية.

ويظهر لنا ـ حينئذٍ ـ انه لا معنى لان يقال فى تعليل حجيته الذاتية: ان وجوب متابعته أمر ذاتى له.

وإذا اتضح ما تقدم وجب علينا توضيح معنى كون القطع طريقاً ذاتياً، وهو كل البحث عن حجية القطع وما وراء من الكلام فكله فضول، وعليه فنقول:

تقدم ان القطع حقيقته انكشاف الواقع، لأنه حقيقة نورية محظة لا غَطْش فيها ولا احتمال للخطأ يرافقها. فالعلم نور لذاته نور لغيره، فذاته نفس الانكشاف لا انه شيء له الانكشاف.

وقد عرفتم فى مباحث الفلسفة ان الذات والذاتى يستحيل جعله بالجعل التأليفى، لان جعل شيء لشيء انما يصح ان يفرض فيما يمكن فيه التفكيك بين المجعول والمجعول له. وواضح انه يستحيل التفكيك بين الشيء وذاته، أى بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته.

وهذا المعنى قولهم المشهور: «الذاتى لا يعلل».

وانما المعقول من جعل القطع هو جعله بالجعل البسيط، أى خلقه وايجاده.

وعليه، فلا معنى لفرض جعل الطريقية للقطع جعلاً تأليفياً، بأى نحو فرض للجعل سواء كان جعلاً تكوينياً أم جعلاً تشريعياً، فان ذلك مساوق لجعل القطع لنفس القطع، وجعل الطريق لذات الطريق.

وعلىٰ تقدير التنزل عن هذا وقلنا مع من قال: ان القطع شيء له الطريقية والكاشفية عن الواقع، كما وقع فى تعبيرات بعض الاصوليين المتأخرين عن الشيخ ـ فعلى الأقل تكون الطريقية من لوازم ذاته التى لاتنفك عنه، كالزوجية بالنسبة إلى الأربعة. ولوازم الذات كالذات يستحيل أيضاً جعلها بالجعل التأليفى علىٰ ما هو الحق، وانما يكون جعلها بنفس جعل الذات جعلاً بسيطاً لا بجعل آخر وراء جعل

الذات. وقد أوضحنا ذلك فى مباحث الفلسفة[١].

وإذا استحال جعل الطريقية للقطع استحال نفيها عنه، لأنه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها يستحيل نفى الذات ولوازمها عنها وسلبها بالسلب التأليفى.

بل نحن انما نعرف استحالة جعل الذات والذاتى ولوازم الذات الجعل التأليفى لانا نعرف أولاً امتناع انفكاك الذات عن نفسها وامتناع انفكاك لوازمها عنها، كما تقدم بيانه.

علىٰ ان نفى الطريقية عن القطع يلزم منه التناقض بالنسبة إلى القاطع وفى نظره، فانه ـ مثلاً ـ حينما يقطع بأن هذا الشيء واجب يستحيل عليه ان يقطع ثانياً بأن هذا القطع ليس طريقاً موصلاً إلى الواقع، فان معنى هذا ان يقطع ثانياً بأن ما قطع بأنه واجب ليس بواجب مع فرض بقاء قطعه الأول علىٰ حاله.

وهذا تناقض بحسب نظر القاطع ووجدانه يستحيل ان يقع منه حتىٰ لو كان فى الواقع علىٰ خطأ فى قطعه الأول ولا يصح هذا الا إذا تبدل قطعه وزال. وهذا شيء آخر غير ما نحن فى صدده.

والحاصل: ان اجتماع القطعين بالنفى والإثبات محال كاجتماع النفى والإثبات بل يستحيل فى حقه حتىٰ احتمال ان قطعه ليس طريقاً إلى الواقع. فان هذا الاحتمال مساوق لانسلاخ القطع عنده، وانقلابه إلى الظن. فما فرض انه قطع لايكون قطعاً، وهو خُلْف مُحال.

وهذا الكلام لاينافى ان يحتمل الانسان أو يقطع ان بعض علومه على الإجمال غير المعين فى نوع خاص ولا فى زمن من الأزمنة كان علىٰ خطأ، فانه بالنسبة إلىٰ كل قطع فعلى بشخصه لا يتطرّق إليه الاحتمال بخطاه والا لو اتفق له ذلك لانسلخ عن كونه قطعاً جازماً.

نعم لو احتمل خطأ أحد علوم محصورة ومعينة فى وقت واحد فانه لابد ان تنسلخ كلها عن كونها اعتقاداً جازماً، فان بقاء قطعه فى جميعها مع تطرق احتمال

١- راجع الفلسفة الاسلامية للمظفر، الدرس الحادى عشر، ص ٣١، ٣٢.

خطأ واحد منها لا على التعيين لايجتمعان.

والخلاصة: ان القطع يستحيل جعل الطريقية له تكويناً وتشريعاً، ويستحيل نفيها عنه، مهما كان السبب الموجب له.

وعليه، فلايعقل التصرف باسبابه، كما نسب ذلك إلىٰ بعض الأخباريين من حكمهم بعدم تجويز الأخذ بالقطع إذا كان سببه من مقدمات عقلية، وقد أشرنا إلىٰ ذلك[1].

وكذلك لايمكن التصرف فيه من جهة الأشخاص بأن يعتبر قطع شخص ولا يعتبر قطع آخر، كما قيل بعدم الاعتبار بقطع القطاع قياساً علىٰ كثير الشك الذى حكم شرعاً بعدم الاعتبار بشكه فى ترتب أحكام الشك.

وكذلك لايمكن التصرف فيه من جهة الأزمنة ولا من جهة متعلقه بأن يفرق فى اعتباره بين ما إذا كان متعلقه الحكم فلايعتبر، وبين ما إذا كان متعلقه موضوع الحكم أو متعلقه فيعتبر.

فان القطع فى كل ذلك طريقيته ذاتية غير قابلة للتصرف فيها بوجه من الوجوه وغير قابلة لتعلق الجعل بها نفياً وإثباتاً. وانما الذى يصح ويمكن ان يقع فى الباب هو الفات نظر الخاطىء فى قطعه إلى الخلل فى مقدمات قطعه، فإذا تنبّه إلى الخلل فى سبب قطعه فلا محالة ان قطعه سيتبدل اما إلىٰ احتمال الخلاف أو إلى القطع بالخلاف ولا ضير فى ذلك. وهذا واضح.

٨ـ موطن حجية الأمارات

قد أشرنا فى مبحث الإجزاء[2] إلىٰ ان جعل الطرق والأمارات يكون فى فرض التمكن من تحصيل العلم. وأحلنا بيانه إلىٰ محله. وهذا هو محله، فنقول:

ان غرضنا من ذلك القول هواننا إذ نقول: ان أمارة حجة كخبرالواحد ـ مثلاًـ فانما نعنى ان تلك الأمارة مجعولة حجة مطلقة، أى انها فى نفسها حجة مع قطع النظر

١- المقصد الثانى، ص١٦٣

٢- المقصد الثانى، ص١٩٣، س١٨

عن كون الشخص الذى قامت عنده تلك الأمارة متمكناً من تحصيل العلم بالواقع أو غير متمكن منه فهى حجة يجوز الرجوع إليها لتحصيل الأحكام مطلقاً حتىٰ فى موطن يمكن فيه ان يحصل القطع بالحكم لمن قامت عنده الأمارة، أى كان باب العلم بالنسبة إليه مفتوحاً.

فمثلاً، إذا قلنا بحجية خبر الواحد فانا نقول انه حجة حتىٰ فى زمان يسع المكلف ان يرجع إلى المعصوم رأساً فيأخذ الحكم منه مشافهة علىٰ سبيل اليقين، فانه فى هذا الحال لو كان خبر الواحد حجة، يجوز للمكلف ان يرجع إليه، ولايجب عليه ان يرجع إلى المعصوم.

وعلىٰ هذا، فلايكون موطن حجية الأمارات فى خصوص مورد تعذر حصول العلم أو امتناعه، أى ليس فى خصوص مورد انسداد باب العلم، بل الأعم من ذلك. فيشمل حتىٰ موطن التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه.

نعم، مع حصول العلم بالواقع فعلاً لايبقى موضع للرجوع إلى الأمارة بل لا معنى لحجيتها حينئذٍ، لاسيما مع مخالفتها للعلم، لان معنى ذلك انكشاف خطأها.

ومن هنا كان هذا الأمر موضع حيرة الاصوليين وبحثهم، إذ للسائل ـ كما سيأتى ـ ان يسأل: كيف جاز ان تفرضوا صحة الرجوع إلى الأمارات الظنّيّة مع انفتاح باب العلم بالأحكام، إذ قد يوجب سلوكها تفويت الواقع عند خطأها؟ ولايحسن من الشارع ان يأذن بتفويت الواقع مع التمكن من تحصيله. بل ذلك قبيح يستحيل فى حقه.

ولأجل هذا السؤال المحرج سلك الاصوليون عدّة طرق للجواب عنه وتصحيح جعل حجية الأمارات. وسيأتى بيان هذه الطرق والصحيح منها[1].

وغرضنا من ذكر هذا التنبيه هو ان هذا التصحيح شاهد علىٰ ما أردنا الإشارة إليه هنا: من ان موطن حجية الأمارات وموردها ما هو أعم من فرض التمكن من تحصيل العلم وانفتاح بابه ومن فرض انسداد بابه.

ومن هنا نعرف وجه المناقشة فى استدلال بعضهم علىٰ حجية خبر الواحد

١- المقصد الثالث، البحث ١٢ (تصحيح جعل الأمارة)، ص٣٠٦

بالخصوص بدليل انسداد باب العلم، كما صنع صاحب المعالم[1]، فانه لما كان المقصود إثبات حجية خبر الواحد في نفسه حتىٰ مع فرض انفتاح باب العلم لايبقى معنى للاستدلال علىٰ حجيته بدليل الانسداد.

علىٰ ان دليل الانسداد انما يثبت فيه حجيته مطلق الظن من حيث هو ظن كما سيأتي بيانه، فلايثبت به حجية ظن خاص بما هو ظن خاص.

نعم، استدل بعضهم علىٰ حجية خبر الواحد بدليل الانسداد الصغير ولايبعد صحة ذلك، ويعنون به انسداد باب العلم في خصوص الأخبار التي بأيدينا التي نعلم على الإجمال بأن بعضها موصل إلى الواقع ومحصل له. ولايتميز الموصل إلى الواقع من غيره، مع انحصار السنة في هذه الأخبار التي بأيدينا.

وحينئذٍ نلتجيء إلى الاكتفاء بما يفيد الظن والاطمئنان من هذه الأخبار وهذا ما نعنيه بخبر الواحد.

والفرق بين دليل الانسداد الكبير والصغير: ان الكبير هو انسداد باب العلم في جميع الأحكام من جهة السنة وغيرها، والصغير هو انسداد باب العلم بالسنة مع انفتاح باب العلم في الطرق الأخرى، والمفروض انه ليس لدينا الا هذه الأخبار التي لايفيد أكثرها العلم، وبعضها حجة قطعاً وموصل إلى الواقع.

٩ـ الظن الخاص والظن المطلق

تكرر منا هذا التعبير بالظن الخاص والظن المطلق، وهو اصطلاح للاصوليين المتأخرين فينبغي بيان ما يعنون بهما، فنقول:

١ـ يراد من الظن الخاص: كل ظن قام دليل قطعي علىٰ حجيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير.

وعليه فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة مطلقاً حتىٰ مع انفتاح باب العلم، ويسمى أيضاً «الطريق العلمي» نسبة إلى العلم باعتبار قيام العلم علىٰ حجيته كما تقدم.

١- المعالم، ص١٩٢

٢ـ يراد من الظن المطلق: كل ظن قام دليل الانسداد الكبير علىٰ حجيته واعتباره.

فيكون المراد منه الأمارة التي هي حجة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلمي، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلمية المؤدية إليها.

ونحن في هذا المختصر لانبحث الا عن الظنون الخاصة فقط، اما الظنون المطلقة فلانتعرض لها، لثبوت حجية جملة من الأمارات المغنية عندنا عن فرض انسداد باب العلم والعلمي، فلاتصل النوبة إلىٰ هذا الفرض حتىٰ نبحث عن دليل الانسداد لإثبات حجية مطلق الظن.

ولكن بعد ان انتهينا إلىٰ هنا ينبغي الا يخلو هذا المختصر من الإشارة إلىٰ مقدمات دليل الانسداد علىٰ نحو الاختصار تنويراً لذهن الطالب، فنقول:

١٠ـ مقدمات دليل الانسداد

ان الدليل المعروف بـ«دليل الانسداد» يتألف من مقدمات أربع إذا تمت يترتب عليها حكم العقل بلزوم العمل بما قام عليه الظن في الأحكام أي ظن كان، عدا الظن الثالث فيه ـ علىٰ نحو القطع ـ عدم جواز العمل به كالقياس مثلاً.

ونحن نذكر بالاختصار هذه المقدمات:

١ـ المقدمة الاولى: دعوى انسداد باب العلم والعلمي في مُعْظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخرة عن عصر ائمتنا عليهم السلام. وقد علمت ان أساس المقدمات كلها هي هذه المقدمة، وهي دعوى قد ثبت عندنا عدم صحتها، لثبوت انفتاح باب الظن الخاص بل العلم في معظم أبواب الفقه فانهار هذا الدليل من أساسه؛

٢ـ المقدمة الثانية: انه لايجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً، ولايجوز طرحها في مقام العمل.

وإهمالها وطرحها يقع بفرضين:

اما بأن نعتبر أنفسنا كالبهائم والأطفال لا تكليف علينا.

واما بأن نرجع إلىٰ أصالة البراءة وأصالة عدم التكليف في كل موضع لايعلم وجوبه وحرمته. وكلا الفرضين ضروري البطلان؛

٣ـ المقدمة الثالثة: ان بعد فرض وجوب التعرض للأحكام المعلومة إجمالاً فان الأمر لتحصيل فراغ الذمة منها يدور بين حالات أربع لا خامسة لها:

أ ـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم؛

ب ـ الأخذ بالاحتياط فى كل مسألة؛

ج ـ الرجوع إلى الأصل العملى الجارى فى كل مسألة من نحو البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، حسبما يقتضيه حال المسألة؛

د ـ الرجوع إلى الظن فى كل مسألة فيها ظن بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الاصول العملية؛

ولايصح الأخذ بالحالات الثلاث الاولى، فتتعين الرابعة.

اما الاولى، وهى تقليد الغير فى انفتاح باب العلم فلايجوز، لان المفروض ان المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصح له الرجوع إلىٰ من يعتقد بخطأه وانه علىٰ جهل.

واما الثانية، وهى الأخذ بالاحتياط، فانه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلف جميع المكلفين بذلك.

واما الثالثة، وهى الأخذ بالأصل الجارى فلايصح أيضاً لوجود العلم الإجمالى بالتكاليف ولايمكن ملاحظة كل مسألة علىٰ حدة غير مُنْضَمّة إلىٰ غيرها من المسائل الاخرى المجهولة الحكم. والحاصل، ان وجود العلم الإجمالى بوجود المحرمات والواجبات فى جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو فى بعضها.

٤ـ المقدمة الرابعة: انه بعد ان أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر فى الرجوع إلى الحالة الرابعة فى المسائل التى يقوم فيها الظن، وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح فى الظن وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أى الموهوم. ولا شك فى ان الأخذ بطرف المرجوح ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً.

وعليه، فيتعين الأخذ بالظن ما لم يقطع بعدم جواز الأخذ به كالقياس. (وهو المطلوب).

وفى فرض الظن المقطوع بعدم حجيته يرجع إلى الاصول العملية، كما يرجع إليها فى المسائل المشكوكة التى لايقوم فيها ظن أصلاً.

ولا ضير حينئذٍ بالرجوع إلى الاصول العملية لانحلال العلم الإجمالى بقيام الظن فى معظم المسائل الفقهية إلىٰ: علم تفصيلى بالأحكام التى قامت عليها الحجة، وشك بدوى فى الموارد الاخرى، فتجرى فيها الاصول.

هذه خلاصة «مقدمات دليل الانسداد»، وفيها أبحاث دقيقة طويلة الذيل لا حاجة لنا بها، ويكفى ما ذكرناه عنها بالاختصار.

١١ـ اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل

قام إجماع الامامية علىٰ ان أحكام اللّٰه تعالى مشتركة بين العالم والجاهل بها، أى ان حكم اللّٰه ثابت لموضوعه فى الواقع سواء علم به المكلف أم لم يعلم، فانه مكلف به علىٰ كل حال.

فالصلاة ـ مثلاً ـ واجبة علىٰ جميع المكلفين سواء علموا بوجوبها أم جهلوه، فلايكون العلم دخيلاً فى ثبوت الحكم أصلاً.

وغاية ما نقوله فى دخالة العلم فى التكليف دخالته فى تنجز الحكم التكليفى، بمعنى انه لايتنجز على المكلف علىٰ وجه يستحق علىٰ مخالفته العقاب الا إذا علم به، سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً[١]، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم.

فالعلم وما يقوم مقامه يكون ـ علىٰ ما هو التحقيق ـ شرطاً لتنجز التكليف لا علة تامة، خلافاً للشيخ الآخوند صاحب الكفاية قدس سره. فإذا لم يحصل العلم ولا ما يقوم مقامه بعد الفحص واليأس لايتنجز عليه التكليف الواقعى، يعنى لايعاقب المكلف لو وقع فى مخالفته عن جهل، والاّ لكان العقاب عليه عقاباً بلا بيان، وهو قبيح عقلاً، (وسيأتى ان شاء اللّٰه تعالى فى أصل البراءة شرح ذلك).

١- سيأتى فى الجزء الرابع ان شاء اللّٰه تعالى مدى تأثير العلم الاجمالى فى تنجيز الأحكام الواقعية.

وفى قبال هذا القول زعم من يرى ان الأحكام انما تثبت لخصوص العالم بها أو من قامت عنده الحجة، فمن لم يعلم بالحكم ولم تقم لديه الحجة عليه لا حكم فى حقه حقيقة وفى الواقع.

ومن هؤلاء من يذهب إلىٰ تصويب المجتهد، إذ يقول: ان كل مجتهد مصيب وسيأتى بيانه فى محله ان شاء اللّه تعالى فى هذا الجزء.

وعن الشيخ الانصارى رحمه الله وعن غيره أيضاً كصاحب الفصول رحمه الله، ان أخبارنا متواترة معنى فى اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل وهو كذلك.

والدليل علىٰ هذا الاشتراك ـ مع قطع النظر عن الإجماع وتواتر الأخبار ـ واضح، وهو ان نقول:

١ـ ان الحكم لو لم يكن مشتركاً لكان مختصا بالعالم به إذ لايجوز ان يكون مختصا بالجاهل به، وهو واضح؛

٢ـ وإذا ثبت انه مختص بالعالم، فان معناه تعليق الحكم على العلم به؛

٣ـ ولكن تعليق الحكم على العلم به مُحال، لأنه يلزم منه الخُلْف؛

٤ـ إذن يتعين ان يكون مشتركاً بين العالم والجاهل.

بيان اللزوم الخلف: انه لو كان الحكم معلّقا به كوجوب الصلاة مثلاً، فانه يلزم ـ بل هو نفس معنى التعليق ـ عدم الوجوب لطبيعى الصلاة، إذ الوجوب يكون حسب الفرض للصلاة المعلومة الوجوب بما هى معلومة الوجوب، بينما ان تعلق العلم بوجوب الصلاة لايمكن فرضه الا إذا كان الوجوب متعلقاً بطبيعى الصلاة. فما فرضناه متعلقاً بطبيعى الصلاة لم يكن متعلقاً بطبيعيها، بل بخصوص معلوم الوجوب. وهذا هو الخلف المحال.

وببيان آخَر فى وجه استحالة تعليق الحكم على العلم به، نقول:

ان تعليق الحكم على العلم به يستلزم منه المُحال، وهو استحالة العلم بالحكم، والذى يستلزم منه المحال مُحال، فيستحيل نفس الحكم.

وذلك لأنه قبل حصول العلم لا حكم ـ حسب الفرض ـ فإذا أراد ان يعلم، يعلم بماذا؟

فلايعقل حصول العلم لديه بغير متعلّق مفروض الحصول.

وإذا استحال حصول العلم استحال حصول الحكم المعلق عليه، لاستحالة ثبوت الحكم بدون موضوعه. وهو واضح.

وعلىٰ هذا، فيستحيل تقييد الحكم بالعلم به. وإذا استحال ذلك تعين ان يكون الحكم مشتركاً بين العالم والجاهل، أى بثبوته واقعاً فى صورتى العلم والجهل، وان كان الجاهل القاصر معذوراً أى انه لايعاقب على المخالفة. وهذا شيء آخر غير نفس عدم ثبوت الحكم فى حقه.

ولكنه قد يستشكل فى استكشاف اشتراك الأحكام فى هذا الدليل بما تقدم منا فى المقصد الأول[1]، من ان الإطلاق والتقييد متلازمان فى مقام الإثبات لانهما من قبيل العدم والملكة، فإذا استحال التقييد فى مورد استحال معه الإطلاق أيضاً. فكيف ـ إذن ـ نستكشف اشتراك الأحكام من إطلاق أدلتها لامتناع تقييدها بالعلم؟ والإطلاق كالتقييد محال بالنسبة إلىٰ قيد العلم فى أدلة الأحكام.

وقد اصر شيخنا النائينى ﵀ علىٰ امتناع الإطلاق فى ذلك، وقال بما محصله: انه لايمكن ان نحكم بالاشتراك من نفس أدلة الأحكام، بل لابد لإثباته من دليل آخر سماه «متمّم الجعل»، علىٰ ان يكون الاشتراك من باب «نتيجة الإطلاق»، كاستفادة تقييد الأمر العبادى بقصد الامتثال من دليل ثان «متمّم للجعل» علىٰ ان يكون ذلك من باب «نتيجة التقييد» وكاستفادة تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والاتمام بالعلم بالوجوب من دليل آخر متمم للجعل، علىٰ ان يكون ذلك أيضاً من باب نتيجة التقييد.

وقال بما خلاصته: يمكن استفادة الإطلاق فى المقام من الأدلة التى ادعى الشيخ الانصارى تواترها، فتكون هى المتممة للجعل.

أقول: ويمكن الجواب عن الإشكال المذكور بما محصله:

ان هذا الكلام صحيح لو كانت استفادة اشتراك الأحكام متوقفة علىٰ إثبات

١- المقصد الأول، ص٥٩، ١٣١

إطلاق أدلتها بالنسبة إلى العالم بها، غير ان المطلوب الذى ينفعنا هو نفس عدم اختصاص الأحكام بالعالم علىٰ نحو السالبة المحصلة. فيكون التقابل بين الاشتراك الأحكام واختصاصها بالعالم من قبيل تقابل السلب والايجاب، لا من باب تقابل العدم والملكة، لان المراد من الاشتراك نفس عدم الاختصاص بالعالم.

وهذه السلب يكفى فى استفادته من أدلة الأحكام من نفس إثبات امتناع الاختصاص، ولايحتاج إلىٰ مؤنة زائدة لاثبات الإطلاق أو إثبات نتيجة الإطلاق بمتمم الجعل من إجماع أو أدلة اخرى، لأنه من نفس امتناع التقييد نعلم ان الحكم مشترك لايختص بالعالم.

نعم يتم ذلك الإشكال لو كان امتناع التقييد ليس الا من جهة بيانية وفى مرحلة الانشاء فى دليل نفس الحكم، وان كان واقعه يمكن ان يكون مقيداً أو مطلقاً مع قطع النظر عن أدائه باللفظ، فانه حينئذٍ لايمكن بيانه بنفسه دليله الأول فنحتاج إلىٰ استكشاف الواقع المراد من دليل آخر نسميه متمم الجعل ولأجل ذلك نسميه بالمتمم للجعل، فتحصل لنا نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد من دون ان يحصل تقييد أو إطلاق المفروض انهما مستحيلان كما كان الحال فى تقييد الوجوب بقصد الامتثال فى الواجب التعبدى.

اما لو كان نفس الحكم واقعاً مع قطع النظر عن دائه بأية عبارة كانت ـ كما فيما نحن فيه ـ يستحيل تقييده سواء أدى ذلك ببيان واحد أو ببيانين أو بالف بيان، فان واقعه لا محالة ينحصر فى حالة واحدة، وهو ان يكون فى نفسه شاملاً لحالتى وجود القيد المفروض وعدمه.

وعليه، فلا حاجة فى مثله إلىٰ استكشاف الاشتراك من نفس إطلاق دليله الأول ولا من دليل ثانٍ متمم للجعل. ولاتمانع ان نسمى ذلك «نتيجة الإطلاق» إذا حلا لكم هذا التعبير.

ويبقى الكلام حينئذٍ فى وجه تقييد وجوب الجهر والإخفات والقصر والاتمام بالعلم مع فرض امتناعه حتىٰ بمتمم الجعل، والمفروض ان هذا التقييد ثابت فى الشريعة، فكيف تصححون ذلك؟ فنقول:

انه لما امتنع تقييد الحكم بالعلم فلا بد ان نلتمس توجيهاً لهذا الظاهر من الأدلة. وينحصر التوجيه فى ان نفرض ان يكون هذا التقييد من باب إعفاء الجاهل بالحكم فى هذين الموردين عن الإعادة والقضاء وإسقاطهما عنه اكتفاءً بما وقع كإعفاء الناسى، وان كان الوجوب واقعاً غير مقيد بالعلم. والإعادة والقضاء بيد الشارع رفعهما ووضعهما.

ويشهد لهذا التوجيه ان بعض الروايات فى البابين عبرت بسقوط الإعادة عنه، كالرواية عن أبى جعفر عليه السلام فيمن صلى فى السفر أربعاً: «ان كانت قرئت عليه آية التقصير[1] وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة»[2].

١٢ـ تصحيح جعل الأمارة

بعد ما ثبت ان جعل الأمارة يشمل فرض انفتاح باب العلم ـ مع ما ثبت من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل ـ تنشأ «شبهة عويصة» فى صحة جعل الأمارة قد أشرنا إليها فيما سبق[3]، وهى:

انه فى فرض التمكن من تحصيل الواقع والوصول إليه كيف جاز ان يأذن الشارع باتباع الأمارة الظنية، وهى ـ حسب الفرض ـ تحتمل الخطأ المفوت للواقع. والإذن فى تفويته قبيح عقلاً، لان الأمارة لو كانت دالة علىٰ جواز الفعل ـ مثلاً ـ وكان الواقع هو الوجوب أو الحرمة، فان الإذن باتباع الأمارة فى هذا الفرض يكون إذنا بترك الواجب أو فعل الحرام، مع ان الفعل لايزال باقياً علىٰ وجوبه الواقعى أو حرمته الواقعية مع تمكن المكلف من الوصول إلىٰ معرفة الواقع حسب الفرض. ولا شك فى قبح ذلك من الحكيم.

وهذه الشبهة هى التى الجأت بعض الاصوليين إلى القول بأن الأمارة مجعولة علىٰ نحو «السببية»، إذ عجزوا عن تصحيح جعل الأمارة علىٰ نحو «الطريقية» التى

١- آية التقصير: النساء/١٠١

٢- وسائل الشيعة، الباب ١٧، ٥٢١/٥

٣- المقصد الثالث، ص٢٩٨

هى الأصل فى الأمارة علىٰ ما سيأتى من شرح ذلك قريباً.

والحق معهم إذا نحن عجزنا عن تصحيح جعل الأمارة علىٰ نحو الطريقية، لان المفروض ان الأمارة قد ثبتت حجيتها قطعاً فلا بد ان يفرض ـ حينئذٍ ـ فى قيام الأمارة أو فى اتباعها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع علىٰ تقدير خطأها حتىٰ لايكون إذن الشارع بتفويت الواقع قبيحاً، مادام ان تفويته له يكون لمصلحة أقوى واجدى أو مساوية لمصلحة الواقع، فينشأ علىٰ طبق مؤدى الأمارة حكم ظاهرى بعنوان انه الواقع، اما ان يكون مماثلاً للواقع عند الإصابة أو مخالفاً له عند الخطأ.

ونحن ـ بحمد اللّه تعالى ـ نرى ان الشبهة يمكن علىٰ تقدير الطريقية، فلا حاجة إلىٰ فرض السببية.

والوجه فى دفع الشبهة: انه بعد ان فرضنا ان القطع قام علىٰ ان الأمارة الكذائية كخبر الواحد حجة يجوز اتباعها مع التمكن من تحصيل العلم؛ فلا بد ان يكون الإذن من الشارع العالم بالحقائق الواقعية لأمر علم به وغاب عنا علمه. ولايخرج هذا الأمر عن أحد شيئين لا ثالث لهما، وكل منهما جائز عقلاً لا مانع منه:

١ـ ان يكون قد علم بأن إصابة الأمارة للواقع مساوية لإصابة العلوم التى تتفق للمكلفين أو أكثر منها. بمعنى ان العلوم التى يتمكن المكلفون من تحصيلها يعلم الشارع بأن خطأها سيكون مساوياً لخطأ الأمارة المجعولة أو أكثر خطأ منها.

٢ـ ان يكون قد علم بأن فى عدم جعل امارات خاصة لتحصيل الأحكام والاقتصار على العلم تضييقاً على المكلفين ومشقة عليهم، لاسيا بعد ان كانت تلك الأمارات قد اعتادوا سلوكها والأخذ بها فى شؤونهم الخاصة وامورهم الدنيوية وبناء العقلاء كلهم كان عليها.

وهذا الاحتمال الثانى قريب إلى التصديق جداً، فانه لانشك فى ان تكليف كل واحد من الناس بالرجوع إلى المعصوم أو الأخبار المتواترة فى تحصيل جميع الأحكام أمر فيه ما لايوصف من الضيق والمشقة. لاسيما ان ذلك علىٰ خلاف ما جرت عليه طريقتهم فى معرفة ما يتعلق بشؤونهم الدنيوية.

وعليه، فمن القريب جداً ان الشارع انما رخَّص فى اتباع الأمارات الخاصة فلغرض تسهيل الأخذ باحكامه والوصول إليها. ومصلحة التسهيل من المصالح النوعية المتقدمة فى نظر الشارع على المصالح الشخصية التى قد نفوت أحياناً علىٰ بعض المكلفين عند العمل بالأمارة لو أخطأت. وهذا أمر معلوم من طريقة الشريعة الاسلامية التى بنيت فى تشريعها على التيسير والتسهيل.

وعلى التقديرين والاحتمالين فان الشارع فى إذنه باتباع الأمارة طريقاً إلى الوصول إلى الواقع من أحكامه لابد ان يفرض فيه انه قد تسامح فى التكاليف الواقعية عند خطأ الأمارة، أى ان الأمارة تكون معذرة للمكلف فلايستحق العقاب فى مخالفة الحكم كما لايستحق ذلك عند المخالفة فى خطأ القطع، لا انه بقيام الأمارة يحدث حكم آخر ثانوى، بل شأنها فى هذه الجهة شأن القطع بلا فرق.

ولذا ان الشارع فى الموارد التى يريد فيها المحافظة علىٰ تحصيل الواقع علىٰ كل حال أمر باتباع الاحتياط ولم يكتف بالظنون فيها، وذلك كموارد الدماء والفروج.

١٣ـ الأمارة طريق أو سبب؟

قد أشرنا فى البحث السابق إلىٰ مذهبى السببية والطريقية فى الأمارة وقد عقدنا هذا البحث لبيان هذا الخلاف.

فان ذلك من الامور التى وقعت أخيراً موضع البحث والرد والبدل عند الاصوليين، فاختلفوا فى ان الأمارة هل هى حجة مجعولة علىٰ نحو الطريقية، أو انها حجة مجعولة علىٰ نحو السببية، أى انها طريق أو سبب؟

والمقصود من كونها «طريقاً»: انها مجعولة لتكون موصلة فقط إلى الواقع للكشف عنه، فان إصابته فانه يكون منجزاً بها وهى منجزة له، وان أخطأته فانها حينئذٍ تكون صرف معذر للمكلف فى مخالفة الواقع.

والمقصود من كونها «سبباً»: انها تكون سبباً لحدوث مصلحة فى مؤداها تقاوم تفويت مصلحة الأحكام الواقعية علىٰ تقدير الخطأ، فينشىء الشارع حكماً ظاهرياً علىٰ طبق ما أدَّت إليه الأمارة.

والحق انها مأخوذة علىٰ نحو «الطريقية».

والسر فى ذلك واضح بعد ما تقدم، فان القول بالسببية ـ كما قلنا ـ مترتب على القول بالطريقية، يعنى ان منشأ قول من قال بالسببية هو العجز عن تصحيح جعل الطرق علىٰ نحو الطريقية، فيلتجىء إلىٰ فرض السببية.

اما إذا أمكن تصحيح الطريقية فلايبقى دليل على السببية ويتعين كون الأمارة طريقاً محضاً، لان الطريقية هى الأصل فيها.

ومعنى ان الطريقية هى الأصل: ان طبع الأمارة لو خلّيت ونفسها يقتضى ان تكون طريقاً محضاً إلىٰ مؤداها، لان لسانها التعبير عن الواقع والحكاية والكشف عنه. علىٰ ان العقلاء انما يعتبرونها ويستقر بناؤهم عليها فلاجل كشفها عن الواقع، ولا معنى لان يفرض فى بناء العقلاء انه علىٰ نحو السببية، وبناء العقلاء هو الاساس الأول فى حجية الأمارة كما سيأتى.

نعم إذا منع مانع عقلى من فرض الأمارة طريقاً من جهة الشبهة المتقدمة أو نحوها، فلا بد ان تخرج علىٰ خلاف طبعها ونلتجىء إلىٰ فرض السببية.

ولما كنا دفعنا الشبهة فى جعلها علىٰ نحو الطريقية فلاتصل النوبة إلى التماس دليل علىٰ سببتها أو طريقيتها، إذ لا موضع للترديد والاحتمال لنحتاج إلى الدليل.

هذا وقد يلتمس الدليل على السببية من نفس دليل حجية الأمارة بأن يقال: ان دليل الحجية ـ لا شك ـ يدل علىٰ وجوب اتباع الأمارة. ولما كانت الأحكام تابعة لمصالح ومفاسد فى متعلقاتها، فلا بد ان يكون فى اتباع الأمارة مصلحة تقتضى وجوب اتباعها وان كانت علىٰ خطأ فى الواقع. وهذه هى السببية بعينها.

أقول: والجواب عن ذلك واضح، فانّا نسلم ان الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ولكن لايلزم فى المقام ان يكون فى نفس اتباع الأمارة مصلحة، بل يكفى ان ينبعث الوجوب من نفس مصلحة الواقع، فيكون جعل وجوب اتباع الأمارة لغرض تحصيل مصلحة الواقع. بل يجب ان يكون الحال فيها كذلك، لأنه ـ لا شك ـ ان الغرض من جعل الأمارة هى الوصول بها إلى الواقع فالمحافظة على الواقع والوصول إليه هو الباعث علىٰ جعل الأمارة لغرض تنجيزه وتحصيله، فيكون الأمر باتباع الأمارة طريقاً إلىٰ تحصيل الواقع.

ولذا نقول: إذا لم تصب الواقع لا تكليف هناك ولا تدارك لما فات من الواقع، وما هي الا المعذرية في مخالفته ورفع العقاب على المخالفة، لا أكثر وهذه المعذرية تقتضيها نفس الرخصة في اتباع الأمارة التي قد تخطيء.

وعلىٰ هذا، فليس لهذا الأمر الطريقي المتعلق باتباع الأمارة بما هو أمر طريقي مخالفة ولا موافقة، لأنه في الحقيقة ليس فيه جعل للداعي إلى الفعل الذي هو مؤدى الأمارة مستقلاً عن الأمر الواقعي وانما هو جعل للأمارة منجزة للأمر الواقعي، فهو موجب لدعوة الأمر الواقعي، فلا بعث حقيقي في مقابل البعث الواقعي فلاتكون له مصلحة الا مصلحة الواقع، ولا طاعة غير طاعة الواقع، إذ لا بعث فيه الا بعث الواقع.

١٤ـ المصلحة السلوكية

ذهب الشيخ الانصاري قدس سره[1] إلىٰ فرض المصلحة السلوكية في الأمارات لتصحيح جعلها ـ كما تقدمت الإشارة إلىٰ ذلك في مبحث الإجزاء[2] ـ وحمل عليه كلام الشيخ الطوسي في «العُدّة» والعلاّمة في «النهاية».

وانما ذهب إلىٰ هذا الفرض لأنه لم يتم عنده تصحيح جعل الأمارة علىٰ نحو الطريقية المحضة، ووجد أيضاً ان القول بالسببية المحضة يستلزم القول بالتصويب المجمع علىٰ بطلانه عند الامامية فسلك طريقاً وسطاً لا يذهب به إلى الطريقية المحضة ولا إلى السببية المحضة وهو ان يفرض المصلحة في نفس سلوك الأمارة وتطبيق العمل علىٰ ما أدت إليه، وبهذه المصلحة يتدارك ما يفوت من مصلحة الواقع عند الخطأ. فتكون الأمارة من ناحية لها شأن الطريقية إلى الواقع، ومن ناحية اخرى لها شأن السببية.

وغرضه من فرض المصلحة السلوكية ان نفس سلوك طريق الأمارة والاستناد إليها في العمل بمؤداها فيه مصلحة تعود لشخص المكلف يتدارك بها ما

١- راجع فرائد الاصول طبع مؤسسة النشرالاسلامي بتحقيق النوراني، ٤٢/١ وعدةالاصول، ص٣٨.

٢- المقصد الثاني، ص١٩٣

يفوته من مصلحة الواقع عند الخطأ، من دون ان يحدث فى نفس المـؤدى ـ أى فى ذات الفعل والعمل ـ مصلحة حتىٰ تستلزم انشاء حكم آخر غير الحكم الواقعى علىٰ طبق ما أدت إليه الأمارة الذى هو نوع من التصويب.[١]

قال رحمه الله فى رسائله فيما قال: «ومعنى وجوب العمل علىٰ طبق الأمارة وجوب ترتيب أحكام الواقع علىٰ مؤداها من دون ان تحدث فى الفعل مصلحة علىٰ تقدير مخالفة الواقع»[٢].

ولاينبغى ان يتوهم ان القول بالمصلحة السلوكية هى نفس ما ذكرناه فى أحد وجهى تصحيح الطريقية من فرض مصلحة التسهيل، لان الغـرض مـن القـول بالمصلحة السلوكية ان تحدث مصلحة فى سلوك الأمارة تعود تلك المصلحة لشخص المكلف لتدارك ما يفوته من مصلحة الواقع، بينما ان غرضنا من مصلحة التسهيل مصلحة نوعية قد لاتعود لشخص من قامت عنده الأمارة، وتلك المصلحة النوعية مقدمة فى مقام المزاحمة عند الشارع علىٰ مصلحة الواقع التى قد تفوت علىٰ شخص المكلف.

وإذا اتضح الفرق بينهما، نقول: ان القول بالمصلحة السلوكية وفـرضها يأتى بالمرتبة الثانية للقول بمصلحة التسهيل. يعنى انه إذا لم تثبت عندنا مصلحة التسهيل، أو قلنا بعدم تقديم المصلحة النوعية على المصلحة الشخصية، ولم يصح عندنا أيضاً

---

١ - ان التصويب الباطل علىٰ ما بينه الشيخ علىٰ نحوين: (الأول) ما ينسب الىٰ الأشاعرة وهو ان يفرض ان لا حكم ثابتاً فى نفسه يشترك فيه العالم والجاهل، بل الشارع ينشىء أحكامه علىٰ طبق ما تؤدى اليه آراء المجتهدين. (الثانى) ما ينسب الىٰ المعتزلة وهو ان تكون هناك أحكام واقعية ثابتة فى نفسها يشترك فيها العالم والجاهل. ولكن لرأى المجتهد أثراً فى تبدل عنوان مـوضوع الحكم أو متعلقه، فتحدث علىٰ وفق ما أدّى اليه رأيه مصلحة غالبة علىٰ مصلحة الواقع، فينشىء الشارع أحكاماً ظاهرية ثانوية غير الأحكام الواقعية. وهذا المعنى من التصويب ترجع اليه السببية المحضة. وانما كان هذا تصويباً باطلاً لان معناه خلو الواقع عن الحكم حين قيام الأمارة عـلىٰ خلافه.

٢ - فرائد الاصول، ١/٤٥، بتحقيق النورانى: «و معنى الأمر بالعمل علىٰ طبق الأمـارة الرخـصة فى أحكام الواقع علىٰ مؤدّاها من دون أن يحدث فى الفعل مصلحة علىٰ تقدير مخالفة الواقع».

احتمال مساواة خطأ الأمارات للعلوم ـ فانا نلتجيء إلىٰ ما سلكه الشيخ من المصلحة السلوكية إذا استطعنا تصحيحها، فراراً من الوقوع فى التصويب الباطل.

واما نحن فإذ ثبت عندنا ان هناك مصلحة التسهيل فى جعل الأمارة تفوق المصالح الشخصية ومقدمة عليها عند الشارع، اصبحنا فى غنىً عن فرض المصلحة السلوكية.

علىٰ ان المصلحة السلوكية إلى الآن لم نتحقق مراد الشيخ منها ولم نجد الوجه لتصحيحها فى نفسها، فان فى عبارته شيئاً من الاضطراب والايهام، وكفى ان يقع فى بعض النُسَخ زيادة كلمة «الأمر» علىٰ قوله: «الا ان العمل علىٰ طبق تلك الأمارة» فتصير العبارة هكذا «الا ان الأمر بالعمل ...»[1] فلايدرى مقصوده هل انه فى نفس العمل مصلحة سلوكية أو فى الأمر به؟ وقيل: ان هذا التصحيح وقع من بعض تلامذته إذ أوكل إليه أمر تصحيح العبارة بعد مناقشات تلاميذه لها فى مجلس البحث.

وعلىٰ كل حال، فان الظاهر ان الفارق عنده بين السببية المحضة وبين المصلحة السلوكية بمقتضى عبارته قبل التصحيح المذكور ان المصلحة على الأول تكون قائمة بذات الفعل وعلى الثانى قائمة بعنوان آخر هو السلوك فلاتزاحم مصلحته مصلحة الفعل.

ولكنّنا لم نتعقل هذا الفارق المذكور، لأنه انما يتم إذا استطعنا ان نتعقل لعنوان السلوك عنواناً مستقلاً فى وجوده عن ذات الفعل لاينطبق عليه ولايتحد معه حتىٰ لاتزاحم مصلحته، مصلحة الفعل، وتصوير هذا فى غاية الإشكال. ولعل هذا هو السر فى مناقشة تلاميذه له فحمل بعضهم علىٰ اضافة كلمة «الأمر»، ليجعل المصلحة تعود إلىٰ نفس الأمر لا إلىٰ متعلقه فلايقع التزاحم بين المصلحتين.

وجه الإشكال: أولاً، اننا لانفهم من عنوان السلوك والاستناد إلى الأمارة الا

١- فى رسائله: «الثالث: أن لايكون للأمارة القائمة على الواقعة تاثير فى الفعل الذى تضمّنت الأمارة حكمه و لا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل علىٰ طبق تلك الأمارة»، ١/٣٤.

عنواناً للفعل الذى تؤدى إليه الأمارة بأى معنى فسرنا السلوك والاستناد، إذ ليس للسلوك ومتابعة الأمارة وجود آخر مستقل غير نفس وجود الفعل المستند إلى الأمارة.

نعم، إذا أردنا من الاستناد إلى الأمارة معنى آخر، وهو الفعل القصدى من النفس، فان له وجوداً آخر غير وجود الفعل لأنه فعلى قلبى جوانحى لا وجود له الا وجوداً قصدياً. ولكنه من البعيد جداً ان يكون ذلك غرض الشيخ من السلوك، لان هذا الفعل القلبى انما يصح ان يفرض وجوبه فى خصوص الامور العبادية. ولا معنى للالتزام بوجوب القصد فى جميع أفعال الانسان المستند فعلها إلى الأمارة.

ثانياً، علىٰ تقدير تسليم اختلافهما وجوداً فان قيام المصلحة بشىء انما يدعو إلىٰ تعلق الأمر به لا بشىء آخر غيره وجوداً وان كانا متلازمين فى الوجود. فمهما فرضنا من معنى للسلوك وان كان بمعنى الفعل القلبى فانه إذا كانت المصلحة المقتضية للأمر قائمة به فكيف يصح توجيه الأمر إلىٰ ذات الفعل والمفروض ان له وجوداً آخر لم تقم به المصلحة.

واما اضافة كلمة «الأمر» علىٰ عبارة الشيخ فهى بعيدة جداً عن مراده وعباراته الاخرى.

١٥ـ الحجية أمر اعتبارى أو انتزاعى؟

من الامور التى وقعت موضع البحث أيضاً عن المتأخرين مسألة ان الحجية هل هى من الامور الاعتبارية المجعولة بنفسها وذاتها، أو انها من الانتزاعيات التى تنتزع من المجعولات؟

وهذا النزاع فى الحجية فرع ـ فى الحقيقة ـ عن النزاع فى أصل الأحكام الوضعية. وهذا النزاع فى خصوص الحجية ـ على الأقل ـ لم أجد له ثمرة عملية فى الاصول.

علىٰ ان هذا النزاع فى أصله غير محقق ولا مفهوم لان لكلمتى الاعتبارية والانتزاعية مصطلحات كثيرة، فى بعضها تكون الكلمتان متقابلتين، وفى البعض الآخر متداخلتين. وتفصيل ذلك يخرجنا عن وضع الرسالة.

ونكتفي ان نقول علىٰ سبيل الاختصار:

ان الذى يظهر من أكثر كلمات المتنازعين فى المسألة ان المراد من الأمر الانتزاعى هو المجعول ثانياً وبالعرض فى مقابل المجعول أولاً وبالذات. بمعنى ان الايجاد والجعل الاعتبارى ينسب أولاً وبالذات إلىٰ شيء هو المجعول حقيقة ثم ينسب الجعل ثانياً وبالعرض إلىٰ شيء آخر. فالمجعول الأول هو الأمر الاعتبارى والثانى هو الأمر الانتزاعى.

فيكون هناك جعل واحد ينسب إلى الأول بالذات وإلى الثانى بالعرض، لا انه هناك جعلان واعتباران ينسب أحدهما إلىٰ شيء ابتداء وينسب ثانيهما إلىٰ آخر بتبع الأول، فان هذا ليس مراد المتنازعين قطعاً.

فيقال فى الملكية ـ مثلاً ـ التى هى من جملة موارد النزاع ان المجعول أولاً وبالذات هو إباحة تصرف الشخص بالشيء المملوك، فينتزع منها انه مالك، أى ان الجعل ينسب ثانياً وبالعرض إلى الملكية. فالملكية يقال لها: انها مجعولة بالعرض ويقال لها: انها منتزعة من الإباحة. هذا إذا قيل ان الملكية انتزاعية، اما إذا قيل انها اعتبارية فتكون عندهم هى المجعولة أولاً وبالذات للشارع أو العرف.

وعلىٰ هذا، فإذا اريد من الانتزاعى هذا المعنى ـ فالحق ان الحجية أمر اعتبارى، وكذلك الملكية والزوجية ونحوها من الأحكام الوضعية. وشأنها فى ذلك شأن الأحكام التكليفية المسلم فيها انها من الاعتباريات الشرعية.

توضيح ذلك: ان حقيقة الجعل هو الايجاد. والايجاد علىٰ نحوين:

١ـ ما يراد منه ايجاد الشيء حقيقة فى الخارج. ويسمى: الجعل التكوينى، أو الخلق؛

٢ـ ما يراد منه ايجاد الشيء اعتباراً وتنزيلاً، وذلك بتنزيله منزلة الشيء الخارجى الواقعى من جهة ترتيب أثر من آثاره أو لخصوصية فيه من خصوصيات الأمر الواقعى. ويسمى: الجعل الاعتبارى، أو التنزيلى.

وليس له واقع الا الاعتبار والتنزيل، وان كان نفس الاعتبار أمراً واقعياً حقيقياً لا اعتبارياً.

مثلاً حينما يقال: «زيد اسد»، فان الاسد مطابقة الحقيقي هو الحيوان المفترس المخصوص، وهو طبعاً مجعول ومخلوق بالجعل والخلق التكويني. ولكن العرف يعتبرون الشجاع اسداً. فزيد اسد اعتباراً وتنزيلاً من قبل العرف من جهة ما فيه من خصوصية الشجاعة كالاسد الحقيقي.

ومن هذا المثال يظهر كيف ان الأحكام التكليفية اعتبارات شرعية، لان الآمر حينما يريد من شخص ان يفعل فعلاً ما فبدلا ان يدفعه بيده مثلاً ليحركه نحو العمل ينشيء الأمر بداعي جعل الداعي في دخيلة نفس المأمور. فيكون هذا الانشاء للآمر دفعا وتحريكا اعتباريا تنزيلاً له منزلة الدفع الخارجي باليد مثلاً. وكذلك النهي زجر اعتباري تنزيلاً له منزلة الردع والزجر الخارجي باليد مثلاً.

وكذلك يقال في حجية الأمارة المجعولة، فان القطع لما كان موصلا إلى الواقع حقيقة وطريقاً بنفسه إليه، فالشارع يعتبر الأمارة الظنية طريقاً إلى الواقع تنزيلاً لها منزلة القطع بالواقع بالغاء احتمال الخلاف، فتكون الأمارة قطعاً اعتباريا وطريقاً تنزيليا.

ومتى صح وأمكن ان تكون الحجة هي المعتبرة أولاً وبالذات فما الذي يدعو إلىٰ فرضها مجعولة ثانياً وبالعرض، حتىٰ تكون أمراً انتزاعيا، الا ان يريدوا من الانتزاعي معنى آخر، وهو ما يستفاد من دليل الحكم علىٰ نحو الدلالة الالتزامية كأن تستفاد الحجية للأمارة من الأمر باتباعها مثل ما لو قال الامام عليه السلام «صدق العادل» الذي يدل بالدلالة الالتزامية علىٰ حجية خبر العادل واعتباره عند الشارع.

وهذا المعنى للانتزاعي صحيح ولا مانع من ان يقال للحجية انها أمر انتزاعي بهذا المعنى، ولكنه بعيد عن مرامهم لان هذا المعنى من الانتزاعية لايقابل الاعتبارية بالمعنى الذي شرحناه.

وعلىٰ كل حال فدعوى انتزاعية الحجية بأي معنى للانتزاعي لا موجب لها، لاسيما ان لم يتفق ورود أمر من الشارع باتباع أمارة من الأمارات في جميع ما بأيدينا من الآيات والروايات حتىٰ يفرض ان الحجية منتزعة من ذلك الأمر.

هذا كل ما أردنا بيانه من المقدمات قبل الدخول فى المقصود. والآن نشرع فى البحث عن المقصود، وهو تشخيص الأدلة التى هى حجة على الأحكام الشرعية من قبل الشارع المقدس. ونضعها فى أبواب.

الباب الاول

الكتاب العزيز

❑ تمهيد:

ان القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبينا محمد صلى الله عليه وآله، والموجود بأيدى الناس بين الدفتين هو الكتاب المنزل إلى الرسول بالحق لا ريب فيه هدى ورحمة ﴿وَما كانَ هذا القُرآنُ أَنْ يَفتَرىٰ مِن دُونِ اللّٰهِ﴾(١).

فهو ـ إذن ـ الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى، التى لا شك ولا ريب فيها، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الاسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه اللّه للبشر. واما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فاليه ينتهى ومن منبعه يستقى.

ولكن الذى يجب ان يعلم انه قطعى الحجة من ناحية الصدور فقط لتواتره عند المسلمين جيلا بعد جيل. واما من ناحية الدلالة فليس قطعيا كله، لان فيه متشابها ومحكما.

ثم «المحكم»: منه ما هو نص، أى قطعى الدلالة؛

ومنه ما هو ظاهر تتوقف حجيته على القول بحجية الظواهر؛

ومن الناس من لم يقل بحجية ظاهرة خاصة، وان كانت الظواهر حجة؛

ثم ان فيه ناسخا ومنسوخا، وعاما وخاصا، ومطلقاً ومقيداً، ومجملاً ومبيناً.

وكل ذلك لايجعله قطعى الدلالة فى كثير من آياته.

ومن أجل ذلك وجب البحث عن هذه النواحى لتكميل حجيته. وأهم ما يجب البحث عنه من ناحية اصولية فى امور ثلاثة:

١- يونس /٣٧

١ـ فى حجية ظواهره. وهذا بحث ينبغى ان يلحق بمباحث الظواهر الآتية، فلنرجئه إلىٰ هناك؛

٢ـ فى جواز تخصيصه وتقييده بحجة اخرى كخبر الواحد ونحوه. وقد تقدم البحث عنه[1]؛

٣ـ فى جواز نسخه. والبحث عن ذلك ليس فيه كثير فائدة فى الفقه، كما ستعرف، ومع ذلك ينبغى الا يخلو كتابنا من الإشارة إليه بالاختصار، فنقول:

نسخ الكتاب العزيز

❑ حقيقة النسخ:

النسخ اصطلاحاً: رفع ما هو ثابت فى الشريعة من الأحكام ونحوها.

والمراد من «الثبوت فى الشريعة»: الثبوت الواقعى الحقيقى، فى مقابل الثبوت الظاهرى بسبب الظهور اللفظى. ولذلك، فرفع الحكم ـ الثابت بظهور العموم أو الإطلاق ـ بالدليل المخصص أو المقيد لايسمى نسخا، بل يقال له: تخصيص أو تقييد أو نحوهما، باعتبار ان هذا الدليل الثانى المقدم علىٰ ظهور الدليل الأول يكون قرينة عليه وكاشفاً عن المراد الواقعى للشارع، فلايكون رافعاً للحكم الا ظاهراً، ولا رفع فيه للحكم حقيقة بخلاف النسخ.

ومن هنا يظهر الفرق الحقيق بين النسخ وبين التخصيص والتقييد. وسيأتى مزيد أيضاح لهذه الناحية فى جواب الاعتراضات على النسخ.

وقولنا: «من الأحكام ونحوها»، فلبيان تعميم النسخ للأحكام التكليفية والوضعية ولكل أمر بيد الشارع رفعه ووضعه بالجعل التشريعى بما هو شارع.

وعليه فلايشمل النسخ الاصطلاحى المجعولات التكوينية التى بيده رفعها ووضعها بما هو خالق الكائنات.

وبهذا التعبير يشمل النسخ نسخ تلاوة القرآن الكريم على القول به، باعتبار ان القرآن من المجعولات الشرعية التى ينشئها الشارع بما هو شارع وان كان لنا كلام

١- المقصد الأول، ص١٢٥

فى دعوى نسخ التلاوة من القرآن ليس هذا موضع تـفصيله، ولكـن بـالاختصار نقول: ان نسخ التلاوة فى الحقيقة يرجع إلى القول بالتحريف لعدم ثبوت نسخ التلاوة بالدليل القطعى، سواء كان نسخا لأصل التلاوة أو نسخا لها ولما تضمنته من حكم معاً، وان كان فى قرآن الكريم ما يشعربوقوع نسخ التلاوة كقوله تعالى: ﴿**وَإِذا بَدَّلنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَاللّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ**﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿**ما نَنْسَخْ مِن آيَةٍ أَو نُنْسِها نَأتِ بِخَيرٍ مِنها أَو مِثْلِها**﴾[2] ولكن ليستا صريحتين بوقوع ذلك، ولا ظاهرتين، وانما أكثر ما تدل الآيتان علىٰ إمكان وقوعه.

❑ إمكان نسخ القرآن:

قد وقعت عند بعض الناس شبهات فى إمكان أصل النسخ ثم فى إمكان نسخ القرآن خاصة. وتنويراً للأذهان نشير إلىٰ أهم الشبه ودفعها، فنقول:

١ـ قيل: ان المرفوع فى النسخ اما حكم ثابت أو ما لا ثـبات له. والثـابت يستحيل رفعه، وما لا ثبات له لا حاجة إلىٰ رفعه. وعلىٰ هذا فلا بد ان يؤول النسخ بمعنى رفع مثل الحكم لا رفع عينه، أو بمعنى انتهاء امد الحكم.

والجواب: انا نختار الشق الأول: وهو ان المرفوع ما هو ثابت، ولكن ليس معنى رفع الثابت رفعه بما هو عليه من حالة الثبوت وحين فرض ثبوته حتىٰ يكون ذلك مستحيلا، بل هو من باب إعدام الموجود وليس إعدام الموجود بمستحيل.

والأحكام لما كانت مجعولة علىٰ نحو القضايا الحقيقة فان قوام الحكم يكـون بفرض الموضوع موجوداً، ولا يتوقف علىٰ ثبوته خارجا تحقيقا، فإذا انشىء الحكم كذلك فهو ثابت فى عالم التشريع والاعتبارات بثبوت الموضوع فرضاً، ولا يرتفع الا برفعه تشريعاً. وهذا هو معنى رفع الحكم الثابت، وهو النسخ.

٢ـ وقيل: ان ما أثبته اللّه من الأحكام لابد ان يكون لمصلحة أو مفسدة فى متعلق الحكم. وما له مصلحة فى ذاته لاينقلب فيكون ذا مفسدة، وكذلك العكس، والا لزم انقلاب الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، وهو محال.

١- النحل /١٠١ ٢- البقرة /١٠٦

وحينئذٍ يستحيل النسخ، لأنه يلزم منه هذا الانقلاب المستحيل، أو عدم حكمة الناسخ أو جهله بوجه الحكمة. والأخيران مستحيلان بالنسبة إلى الشارع المقدس.

والجواب واضح، بعد معرفة ما ذكرناه في الجزء الثاني في المباحث العقلية من معاني الحسن والقبيح، فان المستحيل انقلاب الحسن والقبيح الذاتيين ولا معنى لقياسهما على المصالح والمفاسد التي تتبدل وتتغير بحسب اختلاف الأحوال والأزمان. ولايبعد في ان يكون الشيء ذا مصلحة في زمان ذا مفسدة في زمان آخر. وان كان لايعلم ذلك الا من قبل الشارع العالم المحيط بحقائق الأشياء. وهذا غير معنى الحسن والقبح اللذين نقول فيهما انه يستحيل فيهما الانقلاب.

مضافا إلىٰ ان الأشياء تختلف فيها وجوه الحسن والقبح باختلاف الأحوال مما لم يكن الحسن والقبح فيه ذاتيين، كما تقدم هناك.

وإذا كان الأمر كذلك فمن الجائز ان يكون الحكم المنسوخ كان ذا مصلحة ثم زالت في الزمان الثاني فنسخ، أو كان ينطبق عليه عنوان حسن ثم زال عنه العنوان في الزمان الثاني فنسخ.

فهذه هي الحكمة في النسخ.

٣ـ وقيل: إذا كان النسخ ـ كما قلتم ـ لأجل انتهاء امد المصلحة، فينتهي امد الحكم بانتهائها، فانه ـ والحال هذه ـ اما ان يكون الشارع الناسخ قد علم بانتهاء امد المصلحة من أول الأمر واما ان يكون جاهلاً به.

لا مجال للثاني، لان ذلك مستحيل في حقه تعالى، وهو البداء الباطل المستحيل فيتعين الأول، وعليه فيكون الحكم في الواقع موقتاً وان انشأه الناسخ مطلقاً في الظاهر، ويكون الدليل على النسخ في الحقيقة مبيناً وكاشفاً عن مراد الناسخ.

وهذا هو معنى التخصيص، غاية الأمر يكون تخصيصاً بحسب الأوقات لا الأحوال، فلايكون فرق بين النسخ والتخصيص الا بالتسمية.

والجواب: نحن نسلم ان الحكم المنسوخ ينتهي امده في الواقع واللّه عالم

بانتهائه، ولكن ليس معنى ذلك انه موقت، أي مقيد انشاءً بالوقت؛ بل هو قد انشيء علىٰ طبق المصلحة مطلقاً علىٰ نحو القضايا الحقيقة، فهو ثابت ما دامت المصلحة كسائر الأحكام المنشأة علىٰ طبق مصالحها، فلو قدر للمصلحة ان تستمر لبقي الحكم مستمراً، غيران الشارع لما علم بإنتهاءامد المصلحة رفع الحكم ونسخه.

وهذا نظير ان يخلق اللّه الشيء، ثم يرفعه بإعدامه، وليس معنى ذلك ان يخلقه موقتاً علىٰ وجه يكون التوقيت قيداً للخلق والمخلوق بما هو مخلوق وان علم به من الأول ان امده ينتهي.

ومن هنا يظهر الفرق جلياً بين النسخ والتخصيص، فانه في «التخصيص» يكون الحكم من أول الأمر انشيء مقيداً ومخصصاً، ولكن اللفظ كان عاماً بحسب الظاهر، فيأتي الدليل المخصص فيكون كاشفاً عن المراد، لا انه مزيل ورافع لما هو ثابت في الواقع. واما في «النسخ» فانه لما انشيء الحكم مطلقاً فمقتضاه ان يدوم لو لم يرفعه النسخ، فالنسخ يكون محواً لما هو ثابت ﴿**يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشاءُ وَيُثْبِتُ ...**﴾[1]، لا ان الدوام والاستمرار مدلول لظاهر الدليل بحسب إطلاقه وعمومه، والمنشأ في الواقع الحكم الموقت، ثم يأتي الدليل الناسخ فيكشف عن المراد من الدليل الأول ويفسره، بل الدوام من اقتضاء نفس ثبوت الحكم من دون ان يكون لفظ دليل الحكم دالاً عليه بعموم أو إطلاق.

يعني ان الحكم المنشأ لو خلي وطبعه مع قطع النظر عن دلالة دليله لدام واستمر ما لم يأت ما يزيله ويرفعه كسائر الموجودات التي تقتضي بطبيعتها الاستمرار والدوام.

٤ـ وقيل: ان كلام اللّه تعالى قديم، والقديم لا يتصور رفعه.

والجواب: بعد تسليم هذا الفرض وهو قدم كلام اللّه[2] فان هذا يختص

١- الرعد /٣٩

٢- ان قدم الكلام في اللّٰه يرتبط بمسألة الكلام النفسي وان من صفات اللّٰه تعالى الذاتية انه متكلم. والحق الثابت عندنا بطلان هذا الرأي في أصله وما يتفرع عليه من فروع. وهذا أمر موكول اثباته الىٰ الفلسفة وعلم الكلام.

بنسخ التلاوة فلايكون دليلاً علىٰ بطلان أصل النسخ. مع انه قد تقدم من نص القرآن الكريم ما يدل علىٰ إمكان نسخ التلاوة وان لم يكن صريحاً فى وقوعه كقوله تعالى: ﴿**وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ ...**﴾[1]، فهو اما ان يدل علىٰ ان كلامه تعالى غير قديم أو ان القديم يمكن رفعه. مضافاً إلىٰ انه ليس معنى نسخ التلاوة رفع أصل الكلام، بل رفع تبليغه وقطع علاقة المكلفين بتلاوته.

☐ وقوع نسخ القرآن وأصالة عدم النسخ:

هذا هو الأمر الذى يهمنا إثباته من ناحية اصولية. ولا شك فى انه قد أجمع علماء الامة الاسلامية علىٰ انه لا يصح الحكم بنسخ آية من القرآن الا بدليل قطعى، سواء كان بقرآن أيضاً أو بسنة أو باجماع.

كما انه مما أجمع عليه العلماء أيضاً أن فى القرآن الكريم ناسخاً ومنسوخا. وكل هذا قطعى لا شك فيه.

ولكن الذى هو موضع البحث والنظر تشخيص موارد الناسخ والمنسوخ فى القرآن. وإذا لم يحصل القطع بالنسخ بطل موضع الاستدلال عليه بالأدلة الظنية للاجتماع المتقدم.

واما ما ثبت فيه النسخ منه علىٰ سبيل الجزم فهو موارد قليلة جداً لاتهمنا كثيراً من ناحية فقهية استدلالية لمكان القطع فيها.

وعلىٰ هذا، فالقاعدة الاصولية التى ننتفع بها ونستخلصها هنا هى:

ان الناسخ ان كان قطعياً أخذنا به واتبعناه، وان كان ظنياً فلا حجة فيه ولا يصح الأخذ به، لماتقدم من الإجماع علىٰ عدم جوازالحكم بالنسخ الا بدليل قطعى.

ولذا أجمع الفقهاء من جميع طوائف المسلمين علىٰ ان «الأصل عدم النسخ» عند الشك فى النسخ، وإجماعهم هذا ليس من جهة ذهابهم إلىٰ حجية الاستصحاب كما ربما يتوهمه بعضهم، بل حتىٰ من لا يذهب إلىٰ حجية الاستصحاب يقول بأصالة عدم النسخ، وما ذلك الا من جهة هذا الإجماع علىٰ اشتراط العلم فى ثبوت النسخ.

١- النحل /١٠١

الباب الثانى

السُّنّة

☐ تمهيد:

السنّة فى اصطلاح الفقهاء: «قول النبى أو فعله أو تقريره».

ومنشأ هذا الاصطلاح أمر النبى صلى الله عليه وآله باتباع سنته فغلبت كلمة «السنة» حينما تطلق مجردة عن نسبتها إلىٰ أحد علىٰ خصوص ما يتضمن بيان حكم من الأحكام من النبى صلى الله عليه وآله سواء كان ذلك بقول أو فعل أو تقرير، علىٰ ما سيأتى من ذكر مدى ما يدل الفعل والتقرير علىٰ بيان الأحكام.

اما فقهاء الامامية بالخصوص فلما ثبت لديهم ان المعصوم من آل البيت يجرى قوله مجرى قول النبى من كونه حجة على العباد واجب الاتباع فقد توسعوا فى اصطلاح السنة إلىٰ ما يشمل قول كل واحد من المعصومين أو فعله أو تقريره، فكانت السنة باصطلاحهم: «قول المعصوم أو فعله أو تقريره».

والسر فى ذلك ان الائمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبى والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة انهم ثقاة فى الرواية، بل لانهم هم المنصوبون من اللّه تعالى علىٰ لسان النبى لتبليغ الأحكام الواقعيّة، فلايحكمون الا عن الأحكام الواقعية عند اللّه تعالى كما هى، وذلك من طريق الالهام كالنبى من طريق الوحى أو من طريق التلقى من المعصوم قبله، كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام: «علمنى رسول اللّه صلى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لى من كل باب ألف بابٍ»[1].

١- احقاق الحق، ٣٤٢/٤ ـ ٤٠/٦، ٤٣

وعليه فليس بيانهم للأحكام من نوع رواية السنة وحكايتها، ولا من نوع الاجتهاد فى الرأى والاستنباط من مصادر التشريع، بل هم أنفسهم مصدر للتشريع، فقولهم «سنّة» لا حكاية السنة واما ما يجيء علىٰ لسانهم أحياناً من روايات وأحاديث عن نفس النبى ﷺ، فهى اما لأجل نقل النص عنه كما يتفق فى نقلهم لجوامع كلمه، واما لأجل اقامة الحجة على الغير، واما لغير ذلك من الدواعى.

واما إثبات امامتهم وان قولهم يجرى مجرى قول الرسول ﷺ فهو بحث يتكفل به علم الكلام.

وإذا ثبت ان السنة بما لها من المعنى الواسع الذى عندنا هى مصدر من مصادر التشريع الاسلامى فان حصل عليها الانسان بنفسه بالسماع من نفس المعصوم ومشاهدته فقد أخذ الحكم الواقعى من مصدره الاصلى علىٰ سبيل الجزم واليقين من ناحية السند، كالأخذ من القرآن الكريم ثقل اللّه الأكبر، والائمة من آل البيت ثقله الاصغر[1].

اما إذا لم يحصل ذلك لطالب الحكم الواقعى ـ كما فى العهود المتأخرة عن عصرهم ـ فانه لابد له فى أخذ الأحكام من طريق ان يرجع ـ بعد القرآن الكريم ـ إلى الأحاديث التى تنقل السنة، اما من طريق التواتر أو من طريق أخبار الآحاد على الخلاف الذى سيأتى فى مدى حجية أخبار الآحاد.

وعلىٰ هذا فالأحاديث ليست هى السنة بل هى الناقلة لها والحاكية عنها ولكن قد تسمى بالسنّة توسعاً من أجل كونها مثبتة لها.

ومن أجل هذا يلزمنا البحث عن الأخبار فى باب السنة، لأنه يتعلق ذلك باثباتها. ونعقد الفصل فى مباحث أربعة:

١ـ دلالة فعل المعصوم

لا شك فى ان فعل المعصوم ـ بحكم كونه معصوماً ـ يدل علىٰ إباحة الفعل، على الأقل، كما ان تركه لفعل يدل علىٰ عدم وجوبه على الأقل.

ولا شك فى ان هذه الدلالة بهذا الحد أمر قطعى ليس موضعاً للشبهة بعد

---

١ - احقاق الحق، ٤/ ٤٢٦ ـ ٤٤٣، ٩/ ٣٠٩ ـ ٣٧٥

ثبوت عصمته.

ثم نقول بعد هذا: انه قد يكون لفعل المعصوم من الدلالة ما هو أوسع من ذلك، وذلك فيما إذا صدر منه الفعل محفوفاً بالقرينة كأن يحرز انه فى مقام بيان حكم من الأحكام أو عبادة من العبادات كالوضوء والصلاة ونحوها، فانه حينئذٍ يكون لفعله ظهور فى وجه الفعل من كونه واجباً أو مستحباً أو غيرذلك حسبما تقتضيه القرينة.

ولا شبهة فى ان هذا الظهور حجة كظواهر الألفاظ بمناط واحد، وكم استدل الفقهاء علىٰ حكم أفعال الوضوء والصلاة والحج وغيرها وكيفياتها بحكاية فعل النبى أو الامام فى هذه الامور.

كل هذا لا كلام ولا خلاف لأحد فيه.

وانما وقع الكلام للقوم فى موضعين:

١ـ فى دلالة فعل المعصوم المجرد عن القرائن علىٰ أكثر من إباحة الفعل فقد قال بعضهم: انه يدل بمجرده على الوجوب الفعل بالنسبة إلينا. وقيل: يدل علىٰ استحبابه. وقيل لا دلالة له علىٰ شيء منهما، أى انه لايدل علىٰ أكثر من إباحة الفعل فى حقنا.

والحق هو الأخير، لعدم ما يصلح ان يجعل له مثل هذه الدلالة.

وقد يظن ظان ان قوله تعالى فى سورة الأحزاب: ﴿**لَقَد كانَ لَكُم فى رَسولِ اللّهِ أُسوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كانَ يَرجُو اللّهَ وَاليَومَ الآخِرَ**﴾[1] يدل علىٰ وجوب التأسى والاقتداء برسول اللّه صلى الله عليه وآله فى أفعاله. ووجوب الاقتداء بفعله يلزم منه وجوب كل فعل يفعله فى حقنا وان كان بالنسبة إليه لم يكن واجباً، الا ما دل الدليل الخاص علىٰ عدم وجوبه فى حقنا. وقيل: انه ان لم تدل الآية علىٰ وجوب الاقتداء فعلى الأقل تدل علىٰ حسن الاقتداء به واستحبابه.

وقد أجاب العلامة الحلى قدس سره عن هذا الوهم فاحسن، كما نقل عنه، إذ قال: «ان الاسوة عبارة عن الإتيان بفعل الغير لأنه فعله على الوجه الذى فعله، فان كان واجباً تعبدنا بايقاعه واجباً، وان كان مندوبا تعبدنا بايقاعه مندوباً، وان كان مباحاً

١- الأحزاب /٢١

تعبدنا باعتقاد إباحته».

وغرضه ﵀ من التعبد باعتقاد إباحته فيما إذا كان مباحاً، ليس مجرد الاعتقاد حتىٰ يرد عليه ـ كما في الفصول ـ بأن ذلك اسوة في الاعتقاد لا الفعل، بل يريد ـ كما هو الظاهر من صدر كلامه ـ ان معنى الاسوة في المباح هو ان نتخير في الفعل والترك أي لانلتزم بالفعل ولا بالترك، إذ الاسوة في كل شيء بحسب ما له من الحكم، فلاتتحقق الاسوة في المباح بالنسبة إلى الإتيان بفعل الغير الا بالاعتقاد بالإباحة.

ثم نزيد علىٰ ما ذكره العلامة فنقول: ان الآية الكريمة لا دلالة لها علىٰ أكثر من رجحان الاسوة وحسنها فلانسلم دلالتها علىٰ وجوب التأسي. مضافاً إلىٰ ان الآية نزلت في واقعة الأحزاب فهي واردة مورد الحث على التأسي به في الصبر على القتال وتحمل مصائب الجهاد في سبيل اللّه، فلا عموم لها بلزوم التأسي أو حسنه في كل فعل حتىٰ الأفعال العادية. وليس معنى هذا اننا نقول بأن المورد يقيد المطلق أو يخصص العام، بل انما نقول: انه يكون عقبة في اتمام مقدمات الحكمة للتمسك بالإطلاق. فهو يضر بالإطلاق من دون ان يكون له ظهور في التقييد، كما نبهنا علىٰ ذلك في أكثر من مناسبة.

والخلاصة: ان دعوى دلالة هذه الآية الكريمة علىٰ وجوب فعل ما يفعله النبي مطلقاً أو استحبابه مطلقاً بالنسبة إلينا بعيدة كل البُعد عن التحقيق.

وكذلك دعوى دلالة الآيات الآمرة باطاعة الرسول أو باتباعه علىٰ وجوب كل ما يفعله في حقنا، فانها أوهن من ان نذكرها لردّها.

٢ـ في حجية فعل المعصوم بالنسبة إلينا، فانه قد وقع كلام للاصوليين في ان فعله إذا ظهر وجهه انه علىٰ نحو الإباحة أو لوجوب أو الاستصحاب مثلاً هل هو حجة بالنسبة إلينا؟ أي انه هل يدل علىٰ اشتراكنا معه وتعديه إلينا فيكون مباحاً لنا كما كان مباحاً له أو واجباً علينا كما كان واجباً عليه ... وهكذا؟

ومنشأ الخلاف: ان النبي ﷺ اختص بأحكام لاتتعدى إلىٰ غيره ولايشترك معه باقي المسلمين: مثل وجوب التهجد في الليل وجواز العقد علىٰ أكثر من أربع

زوجات. وكذلك له من الأحكام ما يختص بمنصب الولاية العامة فلاتكون لغير النبي أو الامام باعتبار انه أولى بالمؤمنين من أنفسهم.

فان علم ان الفعل الذى وقع من المعصوم انه من مختصاته فلا شك فى انه لا مجال لتوهم تعديه إلىٰ غيره، وان علم عدم اختصاصه به بأى نحو من انحاء الاختصاص فلا شك فى انه يعم جميع المسلمين فيكون فعله حجة علينا. هذا كله ليس موضع الكلام.

وانما موضع الشبهة فى الفعل الذى لم يظهر حاله فى كونه من مختصاته أو ليس من مختصاته ولا قرينة تعين أحدهما، فهل هذا بمجرده كافٍ للحكم بأنه من مختصاته، أو للحكم بعمومه للجميع أو انه غير كافٍ فلا ظهور له أصلاً فى كل من النحوين؟

وجوه، بل أقوال. والأقرب هو الوجه الثانى.

والوجه فى ذلك: ان النبى بشر مثلنا له ما لنا وعليه ما علينا وهو مكلف من اللّه تعالى بما كلف به الناس، الا ما قام الدليل الخاص علىٰ اختصاصه ببعض الأحكام: اما من جهة شخصه بذاته واما من جهة منصب الولاية، فما لم يخرجه الدليل فهو كسائر الناس فى التكليف. هذا مقتضى عموم أدلة اشتراكه معنا فى التكليف. فإذا صدر منه فعل ولم يعلم اختصاصه به فالظاهر فى فعله ان حكمه فيه حكم سائر الناس؛ فيكون فعله حجة علينا وحجة لنا، لاسيما مع ما دل علىٰ عموم حسن التأسى به.

ولا نقول ذلك من جهة قاعدة الحمل على الأعم الأغلب، فانا لانرى حجية مثل هذه القاعدة فى كل مجالاتها. وانما ذلك من باب التمسك بالعام فى الدوران فى التخصيص بين الأقل والأكثر.

٢ـ دلالة تقرير المعصوم

المقصود من تقرير المعصوم: ان يفعل شخص بمشهد المعصوم وحضوره فعلاً، فيسكت المعصوم عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله، وكان المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً. والسعة تكون من جهة عدم ضيق الوقت عن البيان ومن

جهة عدم المانع منه كالخوف والتقية واليأس من تأثيرالإرشاد والتنبيه ونحو ذلك.

فان سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل، أو إقراراً عليه، أو امضاء له. ما شئت فعبر.

وهذا التقرير ـ إذا تحقق بشروطه المتقدمة ـ فلا شك في انه يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة، كما انه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالماً عارفاً بما يفعل، وذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلاً بالحكم، وذلك من باب وجوب تعليم الجاهل.

ويلحق بتقرير الفعل، التقرير لبيان الحكم، كما لو بيّن شخص بمحضر المعصوم حكماً أو كيفية عبادة أو معاملة، وكان بوسع المعصوم البيان، فان سكوت الامام يكون ظاهراً في كونه إقراراً علىٰ قوله وتصحيحاً وامضاء له.

وهذا كله واضح، ليس فيه موضع للخلاف.

٣ـ الخبر المتواتر

ان الخبر علىٰ قسمين رئيسين: خبر متواتر، وخبر واحد.

والمتواتر: ما أفاد سكون النفس سكوناً يزول معه الشك ويحصل الجزم القاطع من أجل اخبار جماعة يتمنع تواطؤهم على الكذب. ويقابله «خبر الواحد» في اصطلاح الاصوليين، وان كان المخبر أكثر من واحد، ولكن لم يبلغ المخبرون حد التواتر.

وقد شرحنا حقيقة التواتر في كتاب المنطق[١] فراجع.

والذي ينبغي ذكره هنا ان الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل، كالأخبار التي تصلنا على الحوادث القديمة، فانه يجب ـ ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم ـ ان تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر، والا فلايكون

---

١ - المنطق، الجزء الثالث، ص٢٨٤

الخبر متواتراً فى الوسائط المتأخرة، لان النتيجة تتبع أخس المقدمات.

والسر فى ذلك واضح، لان الخبر ذو الوسائط يتضمن فى الحقيقة عدة أخبار متتابعة، إذ ان كل طبقة تخبر عن خبر الطبقة السابقة عليها، فحينما يقول جماعة حدثنا جماعة عن كذا بواسطة واحدة مثلاً، فان خبر الطبقة الاولى الناقلة لنا يكون فى الحقيقة خبرها ليس عن نفس الحادثة بل عن خبر الطبقة الثانية عن الحادثة. وكذلك إذا تعددت الوسائط إلىٰ أكثر من واحدة فهذه الوسائط هى خبر عن خبر حتىٰ تنتهى إلى الوسائط الأخيرة التى تنقل عن نفس الحادثة، فلا بد ان يكون الجماعة الاولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن متواتر وهكذا، إذ كل خبر من هذه الأخبار له حكمه فى نفسه. ومتى اختل شرط التواتر فى طبقة واحدة خرج الخبر جملة عن كونه متواتراً وصار من أخبار الآحاد.

وهكذا الحال فى أخبار الآحاد، فان الخبر الصحيح ذا الوسائط انما يكون صحيحاً إذا توفرت شروط الصحة فى كل واسطة من وسائطه، والا فالنتيجة تتبع أخس المقدمات.

٤ـ خبر الواحد

ان خبر الواحد ـ وهو ما لا يبلغ حد التواتر من الأخبار ـ قد يفيد علماً وان كان المخبر شخصاً واحداً، وذلك فيما إذا احتف خبره بقرائن توجب العلم بصدقه، ولا شك فى ان مثل هذا الخبر حجة. وهذا لا بحث لنا فيه، لأنه مع حصول العلم تحصل الغاية القصوى. إذ ليس وراء العلم غاية فى الحجية وإليه تنتهى حجية كل حجة كما تقدم.

واما إذا لم يحتف بالقرائن الموجبة للعلم بصدقه، وان احتف بالقرائن الموجبة للاطمئنان إليه دون مرتبة العلم ـ فقد وقع الخلاف العظيم فى حجيته وشروط حجيته ـ والخلاف فى الحقيقة ـ عند الامامية بالخصوص ـ يرجع إلى الخلاف فى قيام الدليل القطعى علىٰ حجية خبر الواحد وعدم قيامه، والا فمن المتفق عليه عندهم ان خبر الواحد بما هو خبر مفيد للظن الشخصى أو النوعى لا عبرة به لان الظن فى

نفسه ليس حجة عندهم قطعاً، فالشأن كل الشأن عندهم فى حصول هذا الدليل القطعى ومدى دلالته.

فمن ينكر حجية خبر الواحد كالسيد الشريف المرتضى ومن اتبعه انما ينكر وجود هذا الدليل القطعى، ومن يقول بحجيته كالشيخ الطوسى وباقى العلماء يرى وجود الدليل القاطع. ولأجل ان يتضح ما نقول ننقل نص أقوال الطرفين فى ذلك:

قال الشيخ الطوسى فى «العُدّة»[1]: «من عمل بخبر الواحد فانما يعمل به إذا دل علىٰ وجوب العمل به اما من الكتاب أو السنة أو الإجماع، فلايكون قد عمل بغير علم».

وصرّح بذلك السيد المرتضى فى «الموصليّات»[2] حسبما نقله عنه الشيخ ابن إدريس فى مقدمة كتابه «السرائر»[3] فقال: «لابد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم» إلىٰ ان قال: «ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل باخبار الآحاد، لانها لاتوجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا ان يكون العمل تابعاً للعلم، لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذباً».

و أصرح منه قوله بعد ذلك: «والعقل لايمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد. ولو تعبد اللّه تعالى بذلك لساغ ولدخل فى باب الصحة لان عبادته بذلك توجب العلم الذى لابد ان يكون العمل تابعا له».

وعلىٰ هذا فيتضح ان المسلم فيه عند الجميع ان خبر الواحد لو خلى ونفسه لايجوز الاعتماد عليه لأنه لايفيد الا الظن الذى لايغنى من الحق شيئاً. وانما موضع النزاع هو قيام الدليل القطعى علىٰ حجيته.

وعلىٰ هذا فقد وقع الخلاف فى ذلك علىٰ أقوال كثيرة.

فمنهم من انكر حجيته مطلقاً، وقد حكى هذا القول عن السيد المرتضى

١- عدة الاصول، ١/٤٤ ٢- رسائل السيد، ١/٢٠٢ ٣- السرائر، ١/٤٦

والقاضى[١] وابن زهرة[٢] والطبرسى وابن إدريس[٣] وادعوا فى ذلك الإجماع. ولكن هذا القول منقطع الآخر فانه لم يعرف موافق لهم بعد عصر ابن إدريس إلىٰ يومنا هذا.

ومنهم من قال: «ان الأخبار المدونة فى الكتب المعروفة لاسيما الكتب الأربعة مقطوعة الصدق» وهذا ما ينسب إلىٰ جماعة من متأخرى الأخباريين، قال الشيخ الانصارى تعقيباً علىٰ ذلك: «وهذا قول لا فائدة فى بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم، والا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه ...».

واما القائلون بحجية الخبر الواحد فقد اختلفوا أيضاً: فبعضهم يرى ان المعتبر من الأخبار هو كل ما فى الكتب الأربعة بعد استثناء ما كان فيها مخالفاً للمشهور. وبعضهم يرى ان المعتبر بعضها والمناط فى الاعتبار عمل الاصحاب، كما يظهر ذلك من المنقول عن المحقق فى المعارج، وقيل المناط فيه عدالة الرأوى أو مطلق وثاقته، أو مجرد الظن بالصدور من غير اعتبار صفة فى الرأوى ... إلىٰ غير ذلك من التفصيلات.

والمقصود لنا الآن بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، ثم ننظر فى مدى دلالة الأدلة علىٰ ذلك. فالعمدة ان ننظر أولاً فى الأدلة التى ذكروها من الكتاب والسنة والإجماع وبناء العقلاء، ثم فى مدى دلالتها:

١- القاضى: هو أبوالقاسم عبدالعزيز بن نحرير بن عبدالعزيز بن البرّاج (المتوفّى: ٤٨١ هـ. ق) المعروف بالقاضى لكونه قاضياً فى طَرابُلُس الشام مدة عشرين أو ثلاثين سنة وكان خليفة الشيخ الطوسى فى البلاد الشامية.

٢- ابن زهرة: هو أبوالمكارم حمزة بن علىٰ بن زهرة الحسينى الحلبى المعروف بابن زهرة (المتوفّى: ٥٨٥ هـ. ق) صاحب كتاب «غُنْية النزوع».

٣- ابن ادريس: هو محمد بن أحمد بن ادريس العِجْلى الحِلّى (المتوفّى: ٥٩٨ هـ. ق) صاحب كتاب «السرائر».

❑ أ ـ أدلة حجية خبر الواحد من الكتاب العزيز

○ تمهيد:

لايخفى ان من يستدل علىٰ حجية خبر الواحد بالآيات الكريمة لا يدعى بانها نص قطعى الدلالة على المطلوب، وانما اقصى ما يدعيه انها ظاهرة فيه.

وإذا كان الأمر كذلك فقد يشكل الخصم بأن الدليل علىٰ حجية الحجة يجب ان يكون قطعياً كما تقدم، فلايصح الاستدلال بالآيات التى هى ظنية الدلالة، لان ذلك استدلال بالظن علىٰ حجية الظن، ولاينفع كونها قطعية الصدور.

ولكن الجواب عن هذا الوهم واضح، لأنه قد ثبت بالدليل القطعى حجية ظواهر الكتاب العزيز كما سيأتى، فالاستدلال بها ينتهى بالأخير إلى العلم، فلايكون استدلالاً بالظن علىٰ حجية الظن.

ونحن علىٰ هذا المبنى نذكر الآيات التى ذكروها علىٰ حجية خبر الواحد فنكتفى باثبات ظهورها فى المطلوب:

○ الآية الاولى ـ آية النبأ

وهى قوله تعالى فى سورة الحجرات: **﴿إنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ فَتُصبِحُوا عَلىٰ ما فَعَلتُم نادِمينَ﴾**[1].

وقد استدل بهذه الآية الكريمة من جهة مفهوم الوصف ومن جهة مفهوم الشرط، والذى يبدو ان الاستدلال بها من جهة مفهوم الشرط كافٍ فى المطلوب.

وتقريب الاستدلال يتوقف علىٰ شرح ألفاظ الآية أولاً، فنقول:

١ـ «التبين»، ان لهذه المادة معنيين: **الأول**، بمعنى الظهور، فيكون فعلها لازماً، فنقول: تبين الشىء، إذا ظهر وبان. ومنه قوله تعالى: **﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبيَضُ مِن الْخَيْطِ الأَسوَدِ﴾**[2]، **﴿حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ﴾**[3]. والثانى، بمعنى الظهور عليه، يعنى العلم به واستكشافه، أو التصدى للعلم به وطلبه، فيكون فعلها متعدياً، فتقول: تبينت الشىء، إذا علمته، أو إذا تصديت للعلم به وطلبته. وعلى

١- الحجرات /٦ ٢- البقرة /١٨٧ ٣- فصّلت /٥٣

المعنى الثانى وهو التصدى للعلم به يتضمن معنى لتثبت فـيه والتأنى فـيه لكشـفه وإظهاره والعلم به. ومنه قوله تعالى فى سورة النساء: **﴿إِذا ضَرَبتُم فـى سَـبيلِ اللّـهِ فَتَبَيَّنُوا﴾**[1] ومن أجل هذا قرىء بدل **﴿فَتَبَيَّنُوا﴾**: «فتثبّتوا» ومنه كذلك هذه الآية التى نحن بصددها **﴿إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...﴾** وكذلك قرىء فيها «فتثبتوا» فان هذه القراءة مما تدل علىٰ ان المعنيين (وهما التبين والتثبت) متقاربان[2].

٢ـ **﴿أَن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾**، يظهر من كثير من التفاسير ان هذا المقطع من الآية كلام مستأنف جاء لتعليل وجوب التبين. وتبعهم علىٰ ذلك بعض الاصوليين الذين بحثوا هذه الآية هنا.

ولأجل ذلك قدروا لكلمة **﴿فَـتَبَيَّنُوا﴾** مفعولاً، فقالوا مثلاً: «مـعناه فـتبينوا صدقة من كذبه»: كما قدروا لتحقيق نظم الآية وربطها لتصلح هذه الفقرة ان تكون تعليلاً كلمة تدل على التعليل بأن قالوا: «معناها: خشية ان تصيبوا قوماً بجهالة، أو حذار ان تصيبوا، أو لئلا تصيبوا قوما ...» ونحو ذلك.

وهذه التقديرات كلها تكلف وتمحل لاتساعد عليها قرينة ولا قاعدة عربية. ومن العجيب ان يؤخذ ذلك بنظر الاعتبار ويرسل إرسال المسلمات.

والذى ارجحه ان مقتضى سياق الكلام والاتساق مع اصول القواعد العربية ان يكون قوله: **﴿أَن تُصيبُوا قَوماً ...﴾** مفعولاً لتبينوا فيكون معناه (فتثبتوا واحذروا إصابة قوم بجهالة).

والظاهر ان قوله تعالى: **﴿فَتَبَيَّنُوا أَن تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾** يكون كناية عن لازم معناه، وهو عدم حجية خبر الفاسق، لأنه لو كان حجة لما دعا إلى الحذر من إصابة قوم بجهالة عند العمل به ثم من الندم على العمل به.

٣ـ «الجهالة»، اسم مأخوذ من الجهل أو مصدر ثان له، قال عنها أهل اللغة: «الجهالة: ان تفعل فعلاً بغير العلم» ثم هم فسروا الجهل بأنه المقابل للعلم، عبّروا عنه بتقابل التضاد واخرى بتقابل النقيض، وان كان الاصح فى التعبيرالعلمى انـه مـن

١- النساء /٩۴ ٢- راجع الكشّاف، ۴/٣۶٠.

تقابل العدم والملكة.

والذى يبدو لى من تتبع استعمال كلمة الجهل ومشتقاتها فى اصول اللغة العربية ان اعطاء لفظ الجهل معنى يقابل العلم بهذا التحديد الضيق لمعناه جاء مصطلحاً جديداً عند المسلمين فى عهدهم لنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية الذى استدعى تحديد معانى كثير من الألفاظ وكسبها إطاراً يناسب الأفكار الفلسفية، والا فالجهل فى أصل اللغة كان يعطى معنى يقابل الحكمة والتعقل والروية، فهو يؤدى تقريبا معنى السفه أو الفعل السفهى عندما يكون عن غضب مثلاً وحماقة وعدم بصيرة وعلم.

وعلىٰ كل حال هو بمعناه الواسع اللغوى يلتق مع معنى الجهل المقابل للعلم الذى صار مصطلحا علميا بعد ذلك. ولكنه ليس هو اياه. وعليه، فيكون معنى «الجهالة» ان تفعل فعلا بغير حكمة وتعقل وروية الذى لازمه عادة إصابة عدم الواقع والحق.

إذا عرفت هذه الشروح لمفردات الآية الكريمة يتضح لك معناها وما تؤدى إليه من دلالة على المقصود فى المقام:

انها تعطى ان النبأ من شأنه ان يصدق به عند الناس ويؤخذ به من جهة ان ذلك من سيرتهم، والا فلماذا نهى عن الأخذ بخبر الفاسق من جهة انه فاسق. فاراد تعالى ان يلفت انظار المؤمنين إلىٰ انه لاينبغى ان يعتمدوا كل خبر من أى مصدر كان، بل إذا جاء به فاسق ينبغى الا يؤخذ به بلا ترو، وانما يجب فيه ان يتثبتوا ان يصيبوا قوما بجهالة، أى بفعل ما فيه سفه وعدم حكمة قد يضر بالقوم. والسر فى ذلك ان المتوقع من الفاسق الا يصدق فى خبره فلاينبغى ان يصدق ويعمل بخبره.

فتدل الآية بحسب المفهوم علىٰ ان الخبر العادل يتوقع منه الصدق فلايجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة. ولازم ذلك انه حجة.

والذى نقوله ونستفيده وله دخل فى استفادة المطلوب من الآية، ان النبأ فى مفروض الآية مما يعتمد عليه عند الناس وتعارفوا الأخذ به بلا تثبت والا لما كانت حاجة للأمر فيه بالتبين فى خبر الفاسق، إذا كان النبأ من جهة ما هو نبأ لايعمل به

الناس[١].

ولما علقت الآية وجوب التبين والتثبت علىٰ مجيء الفاسق يظهر منه بمقتضى مفهوم الشرط ان خبر العادل ليس له هذا الشأن، بل الناس لهم ان يبقوا فيه علىٰ سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة. وطبعا لايكون ذلك الا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته، لان المترقب منه الصدق، فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه.

والظاهر ان بهذا البيان للآية يرتفع كثير من الشكوك التى قيلت على الاستدلال بها على المطلوب فلانطيل فى ذكرها وردها.

○ الآية الثانية ـ آية النَفْر

وهى قوله تعالى فى سورة التوبة: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرقَةٍ مِنهُم طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُم اِذَا رَجَعُوا اِلَيْهِم لَعَلَّهُم يَحْذَرُونَ﴾**[٢].

ان الاستدلال بهذه الآية الكريمة على المطلوب يتمّ بمرحلتين من البيان:

١ ـ الكلام فى صدر الآية: **﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً﴾**، تمهيداً للاستدلال، فان الظاهر من هذه الفقرة نفى وجوب النفر على المؤمنين كافّة[٣] والمراد من النفر بقرينة باقى الآية، النفر إلى الرسول للتفقة فى الدين لا النفر إلى الجهاد، وان كانت الآيات التى قبلها واردة فى الجهاد، فان ذلك وحده غير كافٍ ليكون قرينة مع ظهور باقى الآية فى النفر إلى التعلم والتفقه. ان الكلام الواحد يفسر بعضه بعضاً.

وهذه الفقرة اما جملة خبرية يراد بها انشاء نفى الوجوب فتكون فى الحقيقة جملة انشائية، واما جملة خبرية يراد بها الإخبار جداً عن عدم وقوعه من الجميع

١- راجع الميزان، ٣١١/١٨، طبع بيروت. ٢- التوبة /١٢٢

٣- يستفيد بعضهم من الآية، النهى عن نفر الكافة. وهى استفادة بعيدة جداً وليست كلمة «ما» من أدوات النهى. اذن ليس لهذه الآية أكثر من الدلالة على نفى الوجوب.

اما لاستحالته عادة أو لتعذره اللازم له عدم وجوب النفر عليهم جميعاً فتكون دالة بالدلالة الالتزامية علىٰ عدم جعل مثل هذا الوجوب من الشارع. وعلىٰ كلاالحالين فهى تدل علىٰ عدم تشريع وجوب النفر علىٰ كل واحد واحد،امانشاء أو إخباراً.

ولكن ليس من شأن الشارع بما هو شارع ان ينفى وجوب شىء انشاء أو إخبارا الا إذا كان فى مقام رفع توهم الوجوب لذلك الشىء أو اعتقاده. واعتقاد وجوب النفر أمر متوقع لدى العقلاء، لان التعلم واجب عقلى علىٰ كل أحد وتحصيل اليقين فيه المنحصر عادة فى مشافهة الرسول أيضاً واجب عقلى. فحق ان يعتقد المؤمنون بوجوب النفر إلى الرسول شرعاً لتحصيل المعرفة بالأحكام.

ومن جهة اخرى، فانه مما لا شبهة فيه ان نفر جميع المؤمنون فى جميع اقطار الاسلام إلى الرسول لأخذ الأحكام منه بلا واسطة كلما عنت حاجة وعرضت لهم مسألة أمر ليس عملياً من جهات كثيرة، فضلاً عما فيه من مشقة عظيمة لاتوصف بل هو مستحيل عادة.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان اللّه تعالى أراد بهذه الفقرة ـ واللّه العالم ـ ان يرفع عنهم هذه الكُلْفَة والمشقّة برفع وجوب النفر رحمة بالمؤمنين. ولكن هذا التخفيف ليس معناه ان يستلزم رفع أصل وجوب التفقه، بل الضرورات تقدر بقدرها. ولا شك ان التخفيف يحصل برفع الوجوب علىٰ كل واحد واحد، فلا بد من علاج لهذا الأمر اللازم تحقيقه علىٰ كل حال وهو التعلم، بتشريع طريقة اخرى للتعلم غير طريقة التعلم اليقينى من نفس لسان الرسول. وقد بينت بقية الآية هذا العلاج وهذه الطريقة وهو قوله تعالى: ﴿فَلَولاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ ...﴾ والتفريع بالفاء شاهد علىٰ ان هذا علاج متفرع علىٰ نفى وجوب النفر على الجميع.

ومن هذا البيان يظهر ان هذه الفقرة (صدر الآية) لها الداخل الكبير فى فهم الباقى من الآية الذى هو موضع الاستدلال علىٰ حجية خبر الواحد. وقد أغفل هذه الناحية المستدلون بهذه الآية على المطلوب، فلم يوجهوا الارتباط بين صدر الآية وبقيتها للاستدلال بها، علىٰ نحو ما يأتى.

٢ـ الكلام عن نفس موقع الاستدلال من الآية علىٰ حجية خبر الواحد

المتفرع هذا الموقع علىٰ صدرها لمكان فاء التفريع.

انه تعالى بعد ان بيَّن عدم وجوب النفر علىٰ كل واحد تخفيفاً عليهم حرضهم علىٰ اتباع طريقة اخرى بدلالة «لولا» التي هي للتحضيض، والطريقة هي ان ينفر قسم من كل قوم ليرجعوا إلىٰ قومهم فيبلغونهم الأحكام بعد ان يتفقهوا في الدين ويتعلموا الأحكام. وهو في الواقع خيرعلاج لتحصيل التعليم بل الأمرمنحصرفيه.

فالآية الكريمة بمجموعها تقرر أمراً عقلياً وهو وجوب المعرفة والتعلم، وإذ تعذرت المعرفة اليقينية بنفر كل واحد إلى النبي صلى الله عليه وآله ليتفقه في الدين فلم يجب، رخص اللّه تعالى لهم لتحصيل تلك الغاية ـ أعني التعلم ـ بان ينفر طائفة من كل فرقة. والطائفة المتفقهة هي التي تتولى حينئذٍ تعليم الباقين من قومهم بل انه لم يكن قد رخصهم فقط بذلك وانما أوجب عليهم ان ينفر طائفة من كل قوم، ويستفاد الوجوب من «لولا» التحضيضية ومن الغاية من النفر وهو التفقه لإنذار القوم الباقين لأجل ان يحذروا من العقاب، مضافاً إلىٰ ان أصل التعلم واجب عقلي كما قررنا.

كل ذلك شواهد ظاهرة علىٰ وجوب تفقه جماعة من كل قوم لأجل تعليم قومهم الحلال والحرام. ويكون ذلك ـ طبعاً ـ وجوباً كفائياً.

وإذا استفدنا وجوب تفقه كل طائفة من كل قوم أو تشريع ذلك بالترخيص فيه على الأقل لغرض إنذار قومهم إذا رجعوا إليهم ـ فلا بد ان نستفيد من ذلك ان نقلهم للأحكام قد جعله اللّه تعالى حجة على الآخرين والا لكان تشريع هذا النفر علىٰ نحو الوجوب أو الترخيص لغواً بلا فائدة بعد ان نفى وجوب النفر على الجميع. بل لو لم يكن نقل الأحكام حجة لما بقيت طريقة لتعلم الأحكام تكون معذرة للمكلف وحجة له أو عليه.

والحاصل: ان رفع وجوب النفر على الجميع والاكتفاء بنفر قسم منهم ليتفقهوا في الدين ويعلموا الآخرين هو بمجموعه دليل واضح علىٰ حجية نقل الأحكام في الجملة وان لم يستلزم العلم اليقيني، لان الآية من ناحية اشتراط الإنذار بما يوجب العلم مطلقة فكذلك تكون مطلقة من ناحية قبول الإنذار والتعليم، والا كان هذا

التعبير الذى شرعه اللّه لغواً وبلا فائدة وغير محصل للغرض الذى من أجله كـان النفر وتشريعه.

هكذا ينبغى ان تفهم الآية الكريمة فى الاستدلال على المطلوب، وبهذا البيان يندفع كثير مما أورد على الاستدلال بها للمطلوب.

وينبغى الا يخفى عليكم انه لايتوقف الاستدلال بها علىٰ ان يكون نفر الطائفة من كل قوم واجباً، بل يكفى ثبوت ان هذه الطريقة مشرعة من قبل اللّه وان كان بنحو الترخيص بها، لان نفس تشريعها يستلزم تشريع حجية نقل الأحكام مـن المتفقه. فلذلك لاتبقى حاجة إلى التطويل فى استفادة الوجوب.

كما ان الاستدلال بها لايتوقف علىٰ كون الحذر عنه إنذار النافرين المتفقهين واجباً واستفادة ذلك من لعل أو من أصل حسن الحذر، بل الأمر بالعكس، فـان نفس جعل حجية قول النافرين المتفقهين المستفاد من الآية يكون دليلاً علىٰ وجوب الحذر.

نعم يبقى شىء، وهو ان الواجب ان ينفر من كل فرقة طائفة، والطائفة ثلاثة فاكثر، أو أكثر من ثلاثة. وحينئذٍ لاتشمل الآية خبر الشخص الواحد أو الإثنين. ولكن يمكن دفع ذلك بأنه لا دلالة فى الآية علىٰ انه يجب فى الطائفة ان ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم مجتمعين بشرط الاجتماع، فالآية من هذه الناحية مطلقة وبمـقتضى إطلاقها يكون خبر الواحد لو إنفرد بالأخبار حجة أيضاً. يـعنى ان العـموم فـيها افرادى لا مجموعى.

تنبيه: ان هذه الآية الكريمة تدل أيضاً علىٰ وجوب قبول فتوى المجتهد بالنسبة إلى العامى، كما دلت علىٰ وجوب قبول خبر الواحد، وذلك ظاهر لان كلمة التفقه عامة للطرفين وقد أفاد ذلك شيخنا النائينى قدس سره كما فى تقريرات بعض الأساطين من تلامذته، فانه قال: «ان التفقه فى العصور المتأخرة، وان كان هو اسـتنباط الحكـم الشرعى بتنقيح جهات ثلاث: الصدور وجهة الصدور والدلالة، ومن المـعلوم ان تنقيح الجهتين الأخيرتين مما يحتاج إلىٰ اعمال النظر والدقة، الا ان التفقه فى الصدر الأول لم يكن محتاجاً الا إلىٰ إثبات الصدور ليس الا، لكن اختلاف محـقق التـفقه

باختلاف الأزمنة لايوجب اختلافاً في مفهومه، فكما ان العارف بالأحكام الشرعية باعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه كذلك العارف بها من دون اعمال النظر والفكر يصدق عليه الفقيه حقيقة».

وبمقتضى عموم التفقه فان الآية الكريمة ـ أيضاً ـ تدل علىٰ وجوب الاجتهاد في العصور المتأخرة عن عصور المعصومين وجوباً كفائياً، بمعنى انه يجب علىٰ كل قوم ان ينفر منهم طائفة فيرحلوا لتحصيل التفقه وهو الاجتهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، كما تدل أيضاً بالملازمة التي سبق ذكرها، علىٰ حجية قول المجتهد على الناس الآخرين ووجوب قبول فتواه عليهم.

○ الآية الثالثة ـ آية حرمة الكتمان

وهي قوله تعالى في سورة البقرة: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ ...﴾**[1].

وجه الاستدلال بها يشبه الاستدلال بآية النفر، فانه لما حرم اللّه تعالى كتمان البينات والهدى وجب ان يقبل قول من يظهر البينات والهدى ويبينه للناس وان كان ذلك المظهر والمبين واحداً لايوجب قوله العلم، والا لكان تحريم الكتمان لغواً وبلا فائدة لو لم يكن قوله حجة مطلقاً.

والحاصل: ان هناك ملازمة عقلية بين وجوب الإظهار ووجوب القبول، والا لكان وجوب الإظهار لغواً وبلا فائدة. ولما كان وجوب الإظهار لم يشترط فيه ان يكون الإظهار موجباً للعلم فكذلك لازمه وهو وجوب القبول لابد ان يكون مطلقاً من هذه الناحية غير مشترط فيه بما يوجب العلم. وعلىٰ هذا الاساس من الملازمة قلنا بدلالة آية النفر علىٰ حجية خبر الواحد وحجية فتوى المجتهد.

ولكن الانصاف ان الاستدلال لايتم بهذه الآية الكريمة، بل هي أجنبية جداً عما نحن فيه، لان ما نحن فيه وهو حجية خبر الواحد ـ ان يظهر المخبر شيئاً لم يكن ظاهراً ويعلّم ما تعلّم من أحكام غير معلومة للآخرين كما في آية النفر. فإذا وجب

١- البقرة /١٥٩

قبوله على الآخرين والا كان وجوب التعليم والإظهار لغواً، واما هذه الآية فهى واردة في مورد كتمان ما هو ظاهر وبيّن للناس جميعاً، بدليل قوله تعالى: ﴿مِن بَعدِ مَا بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ﴾ لا إظهار ما هو خفى على الآخرين.

والغرض: ان هذه الآية واردة فى مورد ما هو بيّن واجب القبول سواء كتم أم أظهر، لا فى مورد يكون قبوله من جهة الإظهار حتىٰ تكون ملازمة بين وجوب القبول وحرمة الكتمان فيقال: لو لم يقبل لما حرم الكتمان. وبهذا يظهر الفرق بين هذه الآية وآية النفر.

وينسق علىٰ هذه الآية باقى الآيات الاخر التى ذكرت للاستدلال بها على المطلوب فلانطيل بذكرها.

☐ ب ـ دليل حجية خبر الواحد من السنة

من البديهى انه لايصح الاستدلال علىٰ حجية خبر الواحد بنفس خبر الواحد فانه دور ظاهر، بل لابد ان تكون الأخبار المستدل بها علىٰ حجيته معلومة الصدور من المعصومين، اما بتواتر أو قرينة قطعية.

ولا شك فى انه ليس فى أيدينا من الأخبار ما هو متواتر بلفظه فى هذا المضمون، وانما كل ما قيل هو تواتر الأخبار معنى فى حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مؤتمناً فى الرواية، كما رآه الشيخ الحر صاحب الوسائل. وهذه دعوى غير بعيدة، فان المتتبع يكاد يقطع جازماً بتواتر الأخبار فى هذا المعنى، بل هى بالفعل متواترة لاينبغى ان يعترى فيها الريب للمصنف(١).

وقد ذكر الشيخ الانصارى قدس سره نفسه طوائف من الأخبار، يحصل بانضمام بعضها إلىٰ بعض العلم بحجية خبر الواحد الثقة المأمون من الكذب فى الشريعة، وان هذا أمر مفروغ عنه عند آل البيت عليهم السلام.

ونحن نشير إلىٰ هذه الطوائف على الإجمال وعلى الطالب ان يرجع إلى

١- ان الشيخ صاحب الكفاية لم يتضح له تواتر الأخبار معنى، وانما اقصى ما اعترف به «انها متواترة اجمالاً» وغرضه من التواتر الاجمالى هو العلم بصدور بعضها عنهم عليهم السلام يقيناً. وتسمية ذلك بالتواتر مسامحة ظاهرة.

الوسائل (كتاب القضاء)[١] وإلىٰ رسائل الشيخ[٢] فى حجية خبر الواحد للاطلاع علىٰ تفاصيلها:

الطائفة الأول ـ ما ورد فى الخبرين المتعارضين فى الأخذ بالمرجحات كالأعدل والاصدق والمشهور ثم التخيير عند التساوى. وسيأتى ذكر بعضها فى باب التعادل والتراجيح. ولولا ان خبر الواحد الثقة حجة لما كان معنى لفرض التعارض بين الخبرين ولا معنى للترجيح بالمرجحات المذكورة والتخيير عند عدم المرجح كما هو واضح.

الطائفة الثانية ـ ماورد فى إرجاع آحادالرواة إلىٰ آحاداصحاب الائمة عليهم السلام، علىٰ وجه يظهر فيه عدم الفرق فى الإرجاع بين الفتوى والرواية، مثل إرجاعه عليه السلام إلىٰ زُرارة بقوله: «إذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس»[٣] يشير بذلك إلىٰ زرارة. ومثل قوله عليه السلام، لما قال له عبد العزيز بن المهتدى: «ربما احتاج ولست القاك فى كل وقت، أفيونس ابن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم دينى؟ قال: نعم»[٤].

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «والظاهر هذه الرواية ان قبول قول الثقة كان أمراً مفروغاً عنه عند الرأوى فسأل عن وثاقة يونسن ليرتب عليه أخذ المعالم منه»[٥].

إلىٰ غير ذلك من الروايات التى تنسق علىٰ هذا المضمون ونحوه.

الطائفة الثالثة ـ ما دلّ علىٰ وجوب الرجوع إلى الرواة والثقات والعلماء، مثل قوله عليه السلام: «واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلىٰ رواة حديثنا فانهم حجتى عليكم وانا حجة اللّه عليهم»[٦] ... إلىٰ ما شاء اللّه من الروايات فى أمثال هذا المعنى.

الطائفة الرابعة ـ ما دل على الترغيب فى الرواية والحَثّ عليها وكتابتها وإبلاغها، مثل الحديث النبوى المستفيض بل المتواتر: «من حفظ علىٰ امتى أربعين حديثاً بعثه اللّه فقيها عالماً يوم القيامة»[٧] الذى لأجله صنف كثير من العلماء

١- وسائل الشيعة، باب ١١، ١٨/٩٨-١١١ ٢- فرائد الاصول، ص٨٤

٣- بحارالأنوار، ٢/٢٤٦ ٤- بحارالأنوار، ٢/٢٥١ ـ وسائل الشيعة، ١٨/١٠٧

٥- فرائد الاصول، ص٨٥ ٦- بحارالأنوار، ٢/٩٠ ٧- ميزان الحكمة، ٢/٢٩٠

الأربعينيات[١]، ومثل قوله عليه السلام للرأوى: «اكتب وبُثّ علمك فى بنى عمّك فانه يأتى زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم»[٢] إلىٰ غير ذلك من الأحاديث.

الطائفة الخامسة ـ ما دل علىٰ ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين عليهم، فانه لو لم يكن الأخذ باخبار الآحاد أمراً معروفاً بين المسلمين لما كان مجال للكذب عليهم، ولما كان مورد للخوف من الكذب عليهم ولا التحذير من الكذابين، لأنه لا أثر للكذب لو كان خبر الواحد علىٰ كل حال غير مقبول عند المسلمين.

قال الشيخ الأعظم بعد نقله لهذه الطوائف من الأخبار ـ وهو علىٰ حق فيما قال ـ: «إلىٰ غير ذلك من الأخبار التى يستفاد من مجموعها رضى الأئمة بالعمل بالخبر، وان لم يفد القطع، وقد ادعى فى الوسائل تواتر الأخبار بالعمل بخبر الثقة، الا ان القدر المتيقن منها هو خبر الثقة الذى يضعف فيه احتمال الكذب علىٰ وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف فيه لأجل ذلك الاحتمال، كما دل عليه ألفاظ الثقة والمأمون والصادق وغيرها الواردة فى الأخبار المتقدمة وهى أيضاً منصرف إطلاق غيرها»[٣].

وأضاف: «واما العدالة فاكثر الأخبار المتقدمة خالية عنها، بل وفى كثير منها التصريح بخلافه».

□ ج ـ دليل حجية خبر الواحد من الإجماع

حكى جماعة كبيرة تصريحاً وتلويحاً الإجماع من قبل علماء الامامية علىٰ حجية خبر الواحد إذا كان ثقة مأمونا فى نقله وان لم يفد خبره العلم. وعلىٰ رأس الحاكين للاجماع شيخ الطائفة الطوسى رحمه الله فى كتابه العُدّة:[٤] لكنه اشترط فيما اختاره من الرأى وحكى عليه الإجماع ان يكون خبر الواحد وارداً من طريق أصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مروياً عن النبى أو عن الواحد من الائمة وكان ممن لا يطعن فى روايته ويكون سديداً فى نقله. وتبعه علىٰ ذلك فى التصريح بالإجماع السيد رضى الدين ابن طاوس، والعلامة الحلى فى النهاية، والمحدث المجلسى فى بعض

١- راجع الذريعة، ١/٤٠٩-٤٣٤.
٢- الكافى، ١/٥٦
٣- فرائد الاصول، ص٨٨
٤- عدة الاصول، ١/٤٧

رسائله، كما حكى ذلك عنهم الشيخ الأعظم فى الرسائل.

وفى مقابل ذلك حكى جماعة اخرى إجماع الامامية علىٰ عدم الحجية. وعلىٰ رأسهم السيد الشريف المرتضى رحمه الله، وجعله بمنزلة القياس فى كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة. وتبعه علىٰ ذلك الشيخ ابن إدريس فى السرائر ونقل كلاماً للسيد المرتضى فى المقدمة، وانتقد فى أكثر من موضع فى كتابه الشيخ الطوسى فى عمله بخبر الواحد، وكرر تبعاً للسيد قوله: «ان الخبر لايوجب علماً ولا عملاً» وكذلك نقل عن الطبرسى صاحب مجمع البيان قدس سره تصريحه فى نقل الإجماع علىٰ عدم العمل بخبر الواحد.

والغريب فى الباب وقوع مثل هذا التدافع بين نقل الشيخ والسيد عن إجماع الامامية، مع انهما متعاصران بل الأول تلمذ على الثانى، وهما الخبيران العالمان بمذهب الامامية، وليس من شأنهما ان يحكيا مثل هذا الأمر بدون تثبيت وخبرة كاملة.

فلذلك وقع الباحثون فى حيرة عظيمة من أجل التوفيق بين نقليهما. وقد حكى الشيخ الأعظم فى الرسائل وجوها للجمع: مثل ان يكون مراد السيد المرتضى من خبر الواحد الذى حكى الإجماع علىٰ عدم العمل به هو خبر الواحد الذى يرويه مخالفونا والشيخ يتفق معه علىٰ ذلك. وقيل يجوز ان يكون مراده من خبر الواحد ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ فى الاصول المعمول بها عند جميع خواص الطائفة وحينئذٍ يتقارب مع الشيخ فى الحكاية عن الإجماع وقيل: يجوز ان يكون مراد الشيخ من خبر الواحد، خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدقه فيتفق حينئذٍ نقله مع نقل السيد.

وهذه الوجوه من التوجيهات قد استحسن الشيخ الانصارى منها الأول ثم الثانى. ولكنه يرى ان الأرجح من الجميع ما ذكره هو من الوجه[1] وأكد عليه أكثر

١- ذكر المحقق الآشتيانى فى حاشيته على الرسائل فى هذا الموقع ان هذا الوجه من التوجيه سبق اليه بعض أفاضل المتأخرين وهو المحقق النراقى صاحب المناهج، ونقل نص عبارته.

من مرة، فقال: «ويمكن الجمع بينهما بوجه أحسن، وهو ان مراد السيد من (العلم) الذى ادعاه فى صدق الأخبار هو مجرد الاطمئنان، فان المحكى عنه فى تعريف العلم انه (ما اقتضى سكون النفس)، وهو الذى ادعى بعض الأخباريين ان مرادنا من العلم بصدور الأخبار هذا المعنى، لا اليقين الذى لا يقبل الاحتمال رأساً. فمراد الشيخ من تجرد هذه الأخبار عن القرائن تجردها عن القرائن الأربع التى ذكرها أولاً، وهى موافقة الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ومراد السيد من القرائن التى ادعى فى عبارته المتقدمة[1] احتفاف أكثر الأخبار بها هى الامور الموجبة للوثوق بالرأوى أو بالرواية بمعنى سكون النفس بهما وركونها إليهما».

ثم قال: «ولعل هذا الوجه أحسن وجوه الجمع بين كلامى الشيخ والسيد خصوصاً مع ملاحظة تصريح السيد فى كلامه بأن أكثر الأخبار متواترة أو محفوفة وتصريح الشيخ فى كلامه المتقدم بانكار ذلك».

هذا ما أفاده الشيخ الانصارى فى توجيه كلام هذين العلمين، ولكنى لا أحسب ان السيد المرتضى يرتضى بهذا الجمع، لأنه صرح فى عبارته المنقولة فى مقدمة السرائر بأن مراده من العلم القطع الجازم، قال:

«اعلم انه لابد فى الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم علىٰ انه مصلحة جوَّزنا كونه مفسدة»[2].

واصرح منه[3] قوله بعد ذلك: «ولذلك أبطلنا فى الشريعة العمل باخبار الآحاد لانها لاتوجب علماً ولا عملاً وأوجبنا ان يكون العمل تابعا للعلم لان خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن لصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز ان يكون كاذبا وان ظننت به الصدق، فان الظن لايمنع من التجويز فعاد الأمر فى العمل

١- غرضه من عبارته المتقدمة عبارته التى نقلها فى السرائر عن السيد وقد نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل.

٢- السرائر، ١/٤٦

٣- انما قلت أصرح منه، لأنه يحتمل فى العبارة المتقدمة انه يريد من العلم ما يعم العلم بالحكم و العلم بمشروعية الطريق اليه وان كان الطريق فى نفسه ظنياً. وهذا الاحتمال لايتطرق الىٰ عبارته الثانية.

باخبار الآحاد إلىٰ انه اقدام علىٰ ما لا نأمن من كونه فساداً أو غير صلاح»[١].

هذا، ويحتمل احتمالاً بعيدا ان السيد لم يرد من التجويز ـ الذى قال عنه انه لايمنع منه الظن ـ كل تجويز حتىٰ الضعيف الذى لا يعتنى بـه العـقلاء ويجـتمع مـع اطمئنان النفس، بل أراد منه التجويز الذى لايجتمع مع اطـمئنان النـفس ويـرفع الامان بصدق الخبر، وانما قلنا ان هذا الاحتمال بعيد لأنه يدفعه: ان السيد حصر فى بعض عباراته ما يثبت الأحكام عند من نأى عن المـعصومين أو وجـد بـعدهم، حصره فى خصوص الخبر المتواتر المفضى إلى العلم وإجماع الفرقة المحقة لا غيرهما.

واما تفسيره للعلم بسكون النفس فهذا تفسير شائع فى عبارات المـتقدمين ومنهم الشيخ نفسه فى «العدة». والظاهر انهم يريدون من سكـون النـفس الجـزم القاطع لا مجرد الاطمئنان وان لم يبلغ القطع كما هو متعارف التـعبير بـه فى لسـان المتأخرين.

نعم لقد عمل السيد المرتضى علىٰ خلاف ما أصله هنا، وكذلك ابن إدريس الذى تابعه فى هذا القول، لأنه كان كثيراً ما يأخذ باخبار الآحاد الموثوقة المروية فى كتب اصحابنا، ومن العسير عليه وعلىٰ غيره ان يدعى تواترها جميعاً أو احتفافها بقرائن توجب القطع بصدورها. وعلىٰ ذلك جرت استنباطاته الفقهية وكذلك ابـن إدريس فى السرائر، ولعل عمله هذا يكون قرينة علىٰ مراده من ذلك الكلام ومفسراً له علىٰ نحو ما احتمله الشيخ الانصارى.

وعلىٰ كل حال، سواء استطعنا تأويل كلام السيد بما يوافق كلام الشيخ أو لم نستطيع، فان دعوى الشيخ إجماع الطائفة علىٰ اعتبار خبر الواحـد المـوثوق بـه المأمون من الكذب وان لم يكن عادلاً بالمعنى الخاص ولم يوجب قوله العلم القاطع دعوى مقبولة ومؤيدة، يؤيدها عمل جميع العلماء من لدن الصدر الأول إلى اليوم حتىٰ نفس السيد وابن إدريس كما ذكرنا، بل السيد نفسه اعترف فى بعض كـلامه بعمل الطائفة باخبار الآحاد الا انه ادعى انه لما كـان مـن المـعلوم عـدم عـملهم

١- السرائر، ٤٧/١، طبع مؤسسة النشر الاسلامى

بالأخبار المجردة كعدم عملهم بالقياس فلا بد من حمل موارد عملهم على الأخبار المحفوفة بالقرائن، قائلاً: «ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها ـ ويقصد بالامور المعلومة، عدم عملهم بالظنون ـ إلىٰ ما هو مشتبه وملتبس ومجمل ـ ويقصد بالمشتبه المجمل، وجه عملهم باخبار الآحاد ـ وقد علم كل موافق ومخالف ان الشيعة الامامية تبطل القياس في الشريعة حيث لا يؤدي إلى العلم وكذلك نقول في أخبار الآحاد».

ونحن نقول للسيد المرتضى: صحيح ان المعلوم من طريقة الشيعة الامامية عدم عملهم بالظنون بما هي ظنون، ولكن خبر الواحد الثقة المأمون وما سواه من الظنون المعتبرة كالظواهر إذا كانوا قد عملوا بها فانهم لم يعملوا بها الا لانها ظنون قام الدليل القاطع علىٰ اعتبارها وحجيتها. فلم يكن العمل بها عملاً بالظن، بل يكون ـ بالأخير ـ عملاً بالعلم.

وعليه، فنحن نقول معه: «انه لابد في الأحكام الشرعية من طريق يوصل إلى العلم بها، لأنه متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم علىٰ انه مصلحة جوزنا كونه مفسدة»[١]. وخبر الواحد الثقة المأمون لما ثبت اعتباره فهو طريق يوصل العلم بالأحكام، ونقطع بالعلم ـ علىٰ حد تعبيره ـ علىٰ انه مصلحة لا نجوّز كونه مفسدة.

ويؤيد أيضاً دعوى الشيخ للاجماع قرائن كثيرة ذكر جملة منها الشيخ الانصاري في الرسائل: منها، ما ادعاه الكشي من إجماع العصابة علىٰ تصحيح ما يصح عن جماعة، فانه من المعلوم ان معنى التصحيح المجمع عليه هو عد خبره صحيحاً بمعنى عملهم به، لا القطع بصدوره، إذ الإجماع وقع على التصحيح لا على الصحة. ومنها دعوى النجاشي ان مراسيل ابن أبي عمير مقبولة عند الاصحاب، وهذه العبارة من النجاشي تدل دلالة صريحة علىٰ عمل الاصحاب بمراسيل مثل ابن أبي عمير لا من أجل القطع بالصدور، بل لعلمهم انه لا يروي أو لا يرسل الاّ عن ثقة. إلىٰ غير ذلك من القرائن التي ذكرها الشيخ الانصاري من هذا القبيل.

١- رسائل الشريف المرتضى، ٢٠٢/١

وعليك بمراجعة الرسائل فى هذا الموضوع فقد استوفت البحث أحسن استيفاء، وأجاد فيها الشيخ فيما أفاد، والمت بالموضوع من جميع أطرافه، كعادته فى جميع أبحاثه. وقد ختم البحث بقوله السديد: «والانصاف انه لم يحصل فى مسألة يدعى فيها الإجماع من الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة والأمارات الكثيرة الدالة على العمل ما حصل فى هذه المسألة، فالشاك فى تحقق الإجماع فى هذه المسألة لا أراه يحصل له الإجماع فى مسألة من المسائل الفقهية اللهم الا فى ضروريات المذهب».

وأضاف: «لكن الانصاف ان المتيقن من هذا كله الخبر المفيد للاطمئنان لا مطلق الظن». ونحن له من المؤيدين. جزاه اللّٰه خير ما يجزى العلماء العاملين.

❐ د ـ دليل حجية خبر الواحد من بناء العقلاء

انه من المعلوم قطعاً الذى لايعتريه الريب استقرار بناء العقلاء طراً واتفاق سيرتهم العملية، علىٰ اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر من يثقون بقوله ويطمئنون إلىٰ صدقه ويأمنون كذبه، وعلىٰ اعتمادهم فى تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتىٰ فى الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوى الأمر منهم.

وسر هذه السيرة ان الاحتمالات الضعيفة المقابلة ملغية بنظرهم لايعتنون بها، فلايلتفتون إلىٰ احتمال تعمد الكذب من الثقة، كما لايلتفتون إلىٰ احتمال خطأه واشتباهه أو غفلته.

وكذلك أخذهم بظواهر الكلام وظواهر الأفعال، فان بناءهم العملى علىٰ إلغاء الاحتمالات الضعيفة المقابلة. وذلك من كل ملة ونحلة.

وعلىٰ هذه السيرة العملية قامت معايش الناس وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعى ولسادهم الاضطراب لقلة ما يوجب العلم القطعى من الأخبار المتعارفة سنداً ومتناً.

والمسلمون بالخصوص كسائر الناس جرت سيرتهم العملية علىٰ مثل ذلك فى استفادة الأحكام الشرعية من القديم إلىٰ يوم الناس هذا، لانهم متحدو المسلك

والطريقة مع سائر البشر، كما جرت سيرتهم بما هم عقلاء علىٰ ذلك فى غير الأحكام الشرعية.

الا ترى هل كان يتوقف المسلمون من أخذ أحكامهم الدينية من اصحاب النبى صلى الله عليه وآله أو من اصحاب الائمة عليهم السلام الموثوقين عندهم؟

وهل ترى هل يتوقف المقلدون اليوم وقبل اليوم فى العمل بما يخبرهم الثقات عن رأى المجتهد الذى يرجعون إليه؟

وهل ترى تتوقف الزوجة فى العمل بما يحكيه لها زوجها الذى تطمئن إلىٰ خبره عن رأى المجتهد فى المسائل التى تخصها كالحيض مثلاً؟

وإذا ثبتت سيرة العقلاء من الناس بما فيهم المسلمون على الأخذ بخبر الواحد الثقة ـ فان الشارع المقدس متحد المسلك معهم لأنه منهم بل هو رئيسهم ـ فلا بد ان نعلم بأنه متخذ لهذه الطريقة العقلائية كسائر الناس مادام انه لم يثبت لنا ان له فى تبليغ الأحكام طريقاً خاصا مخترعاً منه غير طريق العقلاء، ولو كان له طريق خاص قد اخترعه غير مسلك العقلاء لإذاعه وبيّنه للناس ولظهر واشتهر ولما جرت سيرة المسلمين علىٰ طبق سيرة باقى البشر.

وهذا الدليل قطعى لايداخله الشك، لأنه مركب من مقدمتين قطعيتين:

۱ـ ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد علىٰ خبر الثقة والأخذ به؛

۲ـ كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم، لأنه متحد المسلك معهم.

قال شيخنا النائينى قدس سره كما فى تقريرات تلميذه الكاظمى قدس سره: «واما طريقة العقلاء فهى عمدة أدلة الباب بحيث لو فرض انه كان سبيل إلى المناقشة فى بقية الأدلة فلا سبيل إلى المناقشة فى الطريقة العقلائية القائمة على الاعتماد علىٰ خبر الثقة والاتكال عليه فى محاوراتهم»[1].

وأقصى ما قيل فى الشك فى هذا الاستدلال هو: ان الشارع لئن كان متحد المسلك مع العقلاء فانما يستكشف موافقته لهم ورضاه بطريقتهم إذا لم يثبت الردع

۱- فوائد الاصول، ۶۹/۳

منه عنها.

ويكفى فى الردع الآيات الناهية عن اتباع الظن وما وراء العلم التى ذكرناها سابقاً فى البحث السادس من المقدمة، لانها بعمومها تشمل خبر الواحد غير المفيد للعلم.

وقد عالجنا هذا الأمر فيما يتعلق بشمول هذه الآيات الناهية للاستصحاب فى الجزء الرابع مبحث الاستصحاب، فقلنا: ان هذه الآيات غير صالحة للردع عن الاستصحاب الذى جرت سيرة العقلاء على الأخذ به، لان المقصود من النهى عن اتباع غير العلم النهى عنه إذ يراد به إثبات الواقع، كقوله تعالى: **﴿إنَّ الظَّنَّ لايُغنى مِنَ الحَقِّ شَيئاً﴾**[1] بينما انه ليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع والحق، بل هو أصل وقاعدة عملية يرجع إليها فى مقام العمل عند الشك فى الواقع والحق. فيخرج الاستصحاب عن عموم هذه الآيات موضوعاً.

وهذا العلاج ـ طبعاً ـ لايجرى فى مثل خبر الواحد، لان المقصود به كسائر الأمارات الاخرى إثبات الواقع وتحصيل الحق.

ولكن مع ذلك نقول: ان خبر الواحد خارج عن عموم هذه الآيات تخصصاً كالظواهر التى أيضاً حجيتها مستندة إلىٰ بناء العقلاء علىٰ ما سيأتى.

وذلك بأن يقال ـ حسبما أفاده استاذنا المحقق الاصفهانى قدس سره فى حاشيته على الكفاية قال: «ان لسان النهى عن اتباع الظن وانه «لايغنى من الحق شيئاً» ليس لسان التعبد بأمر علىٰ خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب ايكال الأمر إلىٰ عقل المكلف من جهة ان الظن بما هو ظن لا مسوغ للاعتماد عليه والركون إليه. فلا نظر فى الآيات الناهية إلىٰ ما استقرت عليه سيرة العقلاء بما هم عقلاء علىٰ اتباعه من أجل كونه خبر الثقة. ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الرأوى للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته»[2].

أو يقال ـ حسبما أفاده شيخنا النائينى قدس سره علىٰ ما فى تقريرات الكاظمى قدس سره قال: «ان الآيات الناهية عن العمل بالظن لاتشمل خبر الثقة، لان العمل بخبر الثقة

١- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦

٢- ج٣/١٤

فى طريقه العقلاء ليس من العمل بما وراء العلم، بل هو من أفراد العلم لعدم التفات العقلاء إلىٰ مخالفة الخبر للواقع، لما قد جرت علىٰ ذلك طباعهم واستقرت عليه عادتهم. فهو خارج عن العمل بالظن موضوعاً. فلاتصلح ان تكون الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم رادعة عن العمل بخبر الثقة، بل الردع يحتاج إلىٰ قيام الدليل عليه بالخصوص»[١].

وعلىٰ كل حال، لو كانت هذه الآيات صالحة للردع عن مثل خبر الواحد والظواهر التى جرت سيرة العقلاء على العمل بها ومنهم المسلمون لعرف ذلك بين المسلمين وانكشف لهم ولما أطبقوا على العمل بها وجرت سيرتهم عليه.

فهذا دليل قطعى علىٰ عدم صلاحية هذه الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد فلانطيل بذكر الدور الذى اشكلوا به فى المقام والجواب عنه. وان شئت الاطلاع فراجع الرسائل وكفاية الاصول.

١- فوائد الاصول، ٣/٦٩

الباب الثالث

الإجماع

□ تمهيد:

الإجماع أحد معانيه في اللغة: الاتفاق. والمراد منه في الاصطلاح: اتفاق خاص. وهو: اما اتفاق الفقهاء من المسلمين علىٰ حكم شرعى.أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم.أو اتفاق امة محمد ﷺ على الحكم. علىٰ اختلاف التعريفات عندهم.

ومهما اختلفت هذه التعبيرات فانها ـ علىٰ ما يظهر ـ ترمى إلىٰ معنى جامع بينها، وهو: اتفاق جماعة لاتفاقهم شأن في إثبات الحكم الشرعى.

ولذا استثنوا من المسلمين سواد الناس وعوامهم لانهم لا شأن لآرائهم في استكشاف الحكم الشرعى، وانما هم تبع للعلماء ولأهل الحل والعقد.

وعلىٰ كل حال، فان هذا «الإجماع» بما له من هذا المعنى قد جعله الاصوليون من أهل السنة أحد الأدلة الأربعة أو الثلاثة على الحكم الشرعى، في مقابل الكتاب والسنة.

اما الامامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعى، ولكن من ناحية شكلية واسمية فقط، مجاراة للنهج الدراسى في اصول الفقه عند السنيّين، أى انهم لايعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل انما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أى عن قول المعصوم، فالحجية والعصمة ليستا للاجماع، بل الحجة في الحقيقة هو قول المعصوم الذى يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف.

ولذا توسع الامامية فى إطلاق كلمة الإجماع علىٰ اتفاق جماعة قليلة لايسمى اتفاقهم فى الاصطلاح إجماعاً، باعتبار ان اتفاقهم يكشف كشفا قطعياً عن قول المعصوم فيكون له حكم الإجماع، بينما لايعتبرون الإجماع الذى لايكشف عن قول المعصوم وان سمى إجماعاً بالاصطلاح. وهذه نقطة خلاف جوهرية فى الإجماع، ينبغى ان نجليها ونلتمس الحق فيها، فان لها كل الأثر فى تقييم الإجماع من جهة حجيته.

ولأجل ان نتوصل إلى الغرض المقصود لابد من توجيه بعض الاسئلة لأنفسنا لنلتمس الجواب عليها:

أولاً ـ من اين انبثق للاصوليين القول بالإجماع، فجعلوه حجة ودليلاً مستقلاً على الحكم الشرعى: فى مقابل الكتاب والسنة.

ثانياً ـ هل المعتبر عند من يقول بالإجماع اتفاق جميع الامة، أو اتفاق جميع العلماء فى عصر من العصور، أو بعض منهم يعتد به؟ ومن هم الذين يعتد باقوالهم؟

○ اما السؤال الأول:

فان الذى يثيره فى النفس ويجعلها فى موضع الشك فيه ان إجماع الناس جميعاً علىٰ شيء أو إجماع امة من الامم بما هو إجماع واتفاق لا قيمة علمية له فى استكشاف حكم اللّه، لأنه لا ملازمة بينه وبين حكم اللّه. فالعلم به لايستلزم العلم بحكم اللّه بأى وجه من وجوه الملازمة.

نعم الشيء الذى يجب الا يفوتنا التنبيه عليه فى الباب انا قد قلنا فيما سبق فى الجزء الثانى وسيأتى: ان تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء فى القضايا المشهورة العملية التى نسميها الآراء المحمودة والتى تتعلق بحفظ النظام والنوع، يستكشف به الحكم الشرعى، لان الشارع من العقلاء بل رئيسهم وهو خالق العقل فلا بد ان يحكم بحكمهم.

ولكن هذا التطابق ليس من نوع الإجماع المقصود، بل هو نفس الدليل العقلى الذى نقول بحجيته فى مقابل الكتاب والسنة والإجماع. وهو من باب التحسين والتقبيح العقليين الذى ينكره هؤلاء الذاهبون إلىٰ حجية الإجماع.

اما إجماع الناس ـ الذى لايدخل فى تطابق آراء العقلاء بما هم عقلاء ـ فلا سبيل إلىٰ اتخاذه دليلاً على الحكم الشرعى، لان اتفاقهم قد يكون بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسى أو الشبهة أو نحو ذلك. وكل هذه الدوافع من خصائص البشر لايشاركهم الشارع فيها لتنزهه عنها. فإذا حكموا بشىء باحد هذه الدوافع لايجب ان يحكم الشارع بحكمهم، فلا يستكشف من اتفاقهم علىٰ حكم بما هو اتفاق ان هذا الحكم واقعاً هو حكم الشارع.

ولو ان إجماع الناس بما هو إجماع كيفما كان وبأى دافع كان، هو حجة ودليل، لوجب ان يكون إجماع الامم الاخرى غير المسلمة أيضاً حجةً ودليلاً. ولايقول بذلك واحد ممن يرى حجية الإجماع.

إذن! كيف اتخذ الاصوليون إجماع المسلمين بالخصوص حجة؟ وما الدليل لهم علىٰ ذلك؟ وللجواب عن هذا السؤال علينا ان نرجع القهقرى إلىٰ أول إجماع اتخذ دليلاً فى تاريخ المسلمين. انه الإجماع المدعى علىٰ بيعة أبى بكر خليفة للمسلمين. فانه إذا وقعت البيعة له ـ والمفروض انه لا سند لها من طريق النص القرآنى والسنة النبوية ـ اضطروا إلىٰ تصحيح شرعيتها من طريق الإجماع فقالوا:

أولاً ـ ان المسلمين من أهل المدينة أو أهل الحل والعقد منهم أجمعوا علىٰ بيعته؛

وثانياً ـ ان الامامة من الفروع لا من الاصول[1]؛

وثالثاً ـ ان الإجماع حجة فى مقابل الكتاب والسنة، أى انه دليل ثالث غير الكتاب والسنة.

ثم منه توسعوا فاعتبروه دليلاً فى جميع المسائل الشرعية الفرعية. وسلكوا لإثبات حجيته ثلاثة مسالك: الكتاب والسنة والعقل. ومن الطبيعى الا يجعلوا الإجماع من مسالكه لأنه يؤدى إلىٰ إثبات الشىء بنفسه، وهو دور باطل.

اما مسلك الكتاب، فآيات استدلوا بها لاتنهض دليلاً علىٰ مقصودهم

---

١ - شرح المواقف، ٣٤٤/٨، طبع منشورات الرضى ـ قم.

وأولاها بالذكر آية سبيل المؤمنين وهى قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعدِ ما تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدىٰ وَيَتَّبِعْ غَيرَ سَبيلِ الْمُؤْمِنينَ نُوَلِّهِ ما تَوَلّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَساءَتْ مَصيراً﴾[١]. فانها توجب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمع المؤمنون علىٰ حكم فهو سبيلهم فيجب اتباعه. وبهذه الآية تمسك الشافعى علىٰ ما نقل عنه[٢].

ويكفينا فى رد الاستدلال بها ما استظهره الشيخ الغزالى منها إذ قال[٣]: «الظاهر ان المراد بها ان من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى. فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتىٰ تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين من نصرته والذب عنه والانقياد له فيما يأمر وينهى».

ثم قال: «وهذا هو الظاهر إلى الفهم» وهو كذلك كما استظهره، اما الآيات الاخرى فقد اعترف الغزالى كغيره فى عدم ظهورها فى حجية الإجماع، فلانطيل بذكرها ومناقشة الاستدلال بها.

واما مسلك السنة فهى أحاديث رووها بما يؤدى مضمون الحديث (لاتجتمع امتى على الخطأ)، وقد ادعوا تواترها معنى، فاستنبطوا منه عصمة الامة الاسلامية من الخطأ والضلالة، فيكون اجتماعها كقول المعصوم حجة ومصدراً مستقلاً لمعرفة حكم اللّه.

وهذه الأحاديث[٤] ـ علىٰ تقدير التسليم بصحتها وانها توجب العلم لتواترها معنى ـ لاتنفع فى تصحيح دعواهم، لان المفهوم من اجتماع الامة كل الامة، لا بعضها فلايثبت بهذه الأحاديث عصمة البعض من الامة، بينما ان مقصودهم من الاجماع، إجماع خصوص الفقهاء أو أهل الحل والعقد عصر من العصور، بل

١- النساء /١١٥

٢- راجع الاصول العامة لفقه المقارن محمدتقى حكيم، ص٢٥٣ ـ ٣٠٠.

٣- المستصفى، ١/١١١

٤- راجع اصول الفقه للخضرى بَكْر، ص٢٧٩ والاصول العامة للحكيم، ص٢٦١.

خصوص الفقهاء المعروفين، بل خصوص المعروفين من فقهاء طائفة خاصة وهى طائفة أهل السنة، بل يكتفون باتفاق جماعة ويطمئنون إليهم كما هو الواقع فى بيعة السقيفة.

فانى لنا ان نحصل علىٰ إجماع جميع الامة بجميع طوائفها وأشخاصها فى جميع العصور الا فى ضروريات الدين مثل وجوب الصلاة والزكاة ونحوهما. وهذه ضروريات الدين ليست من نوع الإجماع المبحوث عنه. ولاتحتاج فى إثبات الحكم بها إلى القول بحجية الإجماع.

واما مسلك العقل، الذى عبر بعضهم بالطريق المعنوى ـ فغاية ما يقال فى توجيهه: ان الصحابة إذا قضوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلايقطعون بها الا عن مستند قاطع، وإذا كثروا كثرة تنتهى إلىٰ حدة التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط. فقطعهم فى غير محل القطع محال فى العادة. والتابعون وتابعو التابعين إذا قطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل فى العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم.

ومثل هذا الدليل يصح ان يناقش فيه:

بأن إجماعهم هذا ان كان يعلم بسببه قول المعصوم فلا شك فى ان هذا علم قطعى بالحكم الواقعى، فيكون حجة لأنه قطع بالسنة، ولا كلام لأحد فيه، لان هذا الإجماع يكون من طرق إثبات السنة.

واما إذا لم يعلم بسببه قول المعصوم ـ كما هو المقصود من فرض الإجماع حجة مستقلة ودليلاً فى مقابل الكتاب والسنة ـ فان قطع المجمعين مهما كانوا لئن كان يستحيل فى العادة قصدهم الكذب فى ادعاء القطع كما فى الخبر المتواتر فانه لايستحيل فى حقهم الغفلة أو الاشتباه أو الغلط، كما لايستحيل ان يكون إجماعهم بدافع العادة أو العقيدة أو أى دافع من الدوافع الاخرى التى أشرنا إليها سابقاً.

ولأجل ذلك اشترطنا فى التواتر الموجب للعلم الا يتطرق إليه احتمال خطأ المخبرين فى فهم الحادثة واشتباههم كما شرحناه فى كتاب المنطق[1].

---

١ - المنطق، الجزء الثالث، ص٢٨٤

ولا عجب فى تطرّق احتمال الخطأ فى اتفاق النـاس عـلىٰ رأى، بـل تـطرق الاحتمال إلىٰ ذلك أكثر من تطرقه إلى الاتفاق فى النقل، لان اسباب الاشتباه والغلط فيه أكثر.

ثم ان هذا الطريق العقلى أو المـعنوى لو تم، فأى شيء يخـصصه بخـصوص الصحابة أو المسلمين أو علماء طائفة خاصة من دون باقى الناس وسائر الامم، الا إذا ثبت من دليل آخر اختصاص المسلمين أو بعض منهم بمزية خاصة ليست للامم الاخرى وهى العصمة من الخطأ. فإذن ـ على التقدير ـ لايكون الدليل على الإجماع الا هذا الدليل الذى يثبت العصمة للامة المسلمة أو بعضها، لا الطريق العقلى المدعى. وهذا رجوع إلى المسلك الأول والثانى وليس هو مسلكا مستقلاً عنهما.

وبالختام نقول: إذا كانت هذه المسالك الثلاثة لم تـتم لنـا أدلة عـلىٰ حـجية الإجماع من أصله من جهة انه إجماع، فلايظهر للاجماع قيمة من ناحية كونه حجة ومصدرا للتشريع الاسلامى مهما بالغ الناس فى الاعتماد عليه. وانما يصح الاعـتماد عليه إذا كشف لنا عن قول المعصوم فيكون حينئذٍ كالخبر المتواتر الذى تثبت بـه السنة. وسيأتى البحث عن ذلك.

○ واما السؤال الثانى:

فالذى يثيره ان ظاهر تلك المسالك الثلاثة المتقدمة يقضى بأن الحجة انما هو إجماع الامة كلها أو جميع المؤمنين بدون استثناء فمتى ما شذ واحد مـنهم أى كـان فلايتحقق الإجماع الذى قام الدليل علىٰ حجيته، فانه مع وجود المخالف وان كـان واحداً لايحصل القطع بحجية إجماع من عداه مهما كان شأنهم، لان العـصمة عـلىٰ تقدير ثبوتها بالأدلة المتقدمة انما ثبتت لجميع الامة لا لبعضها.

ولكن ما توقعوه من ذهابهم إلىٰ حجية الإجماع ـ وهو إثبات شرعية بيعة أبى بكر ـ لم يحصل لهم، لأنه قد ثبت من طريق التواتر مخالفة علىٰ عليه‌السلام وجماعة كبيرة من بنى هاشم وباقى المسلمين، ولئن التجأ أكثرهم بعد ذلك إلى البيعة فانه بقى منهم من لم يبايع حتىٰ مات مثل سعد بن عبادة (قتيل الجن!).

ولأجل هذه المفارقة بين أدلة الإجماع وواقعه الذى أرادوا تصحيحه كثرت

الأقوال في هذا الباب لتوجيهها: فقال مالك ـ علىٰ ما نسب إليه ـ ان الحجة هو إجماع أهل المدينة فقط. وقال قوم: الحجة إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة. وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحل والعقد. وقال بعض: المعتبر إجماع الفقهاء الاصوليين خاصة. وقال بعض: الاعتبار باجماع أكثر المسلمين واشترط بعض في المجمعين ان يحققوا عدد التواتر. وقال آخرون: الاعتبار باجماع الصحابة فقط دون غيرهم ممن جاءوا بعد عصرهم كما نسب ذلك إلىٰ داود[1] وشيعته. إلىٰ غير ذلك من الأقوال التي يطول ذكرها المنقولة في جملة من كتب الاصول.

وكل هذه الأقوال تحكمات لا سند لها ولا دليل، ولاترفع الغائلة من تلك المفارقة الصارخة. والذي دفع أولئك القائلين بتلك المقالات امور وقعت في تاريخ بيعة الخلفاء يطول شرحها أرادوا تصحيحها بالإجماع.

هذه هي الجذور العميقة للمسألة التي أوقعت القائلين بحجة الإجماع في حيص وبيص لتصحيحه وتوجيهه، والا فتلك المسالك الثلاثة ـ ان سلمت ـ لاتدل علىٰ أكثر من حجية إجماع الكل بدون استثناء، فتخصيص حجيته ببعض الامة دون بعض بلا مخصص. نعم، المخصص هو الرغبة في إصلاح أصل المذهب والمحافظة عليه علىٰ كل حال.

الإجماع عند الامامية

ان الإجماع بما هو إجماع لا قيمة علمية له عند الامامية ما لم يكشف عن قول المعصوم، كما تقدم وجهه. فإذا كشف علىٰ نحو القطع عن قوله فالحجة في الحقيقة هو المنكشف لا الكاشف، فيدخل حينئذٍ في السنة، ولايكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

وقد تقدم انه لم تثبت عندنا عصمة الامة عن الخطأ، وانما اقصى ما يثبت عندنا

١- هو أبوسفيان دأود بن علىٰ بن خلف الاصبهاني المعروف بالظاهري و امام اصحاب الظاهر كان مولده بالكوفة سنة ٢٠٢ هـ. ق و توفّي ٢٧٠ هـ. ق (راجع وفيات الأعيان ابن خلكان، ٢٧/٢و٢٨ بتحقيق محمد محيي‌الدين عبد الحميد).

من اتفاق الامة انه يكشف عن رأى من له العصمة. فالعصمة في المنكشف لا في الكاشف.

وعلىٰ هذا، فيكون الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما ان الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعى رأسا بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً بل هو دليل على الدليل.

غاية الأمر ان هناك فرقاً بين الإجماع والخبر المتواتر: ان الخبر دليل لفظى علىٰ قول المعصوم، أى انه يثبت به نفس كلام المعصوم ولفظه فيما إذا كان التواتر للفظ. اما الإجماع فهو دليل قطعى علىٰ نفس رأى المعصوم لا علىٰ لفظ خاص له، لأنه لايثبت به ـ فى أى حال ـ ان المعصوم قد تلفظ بلفظ خاص معين فى بيانه للحكم.

ولأجل هذا يسمى الإجماع بالدليل اللّبى، نظير الدليل العقلى. يعنى انه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعى الذى هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكى عنه الذى هو كالقشر له.

والثمرة بين الدليل اللفظى واللبى تظهر فى المخصص إذا كان لبيا أو لفظيا، علىٰ ما ذكره الشيخ الانصارى كما تقدم[1] لذهابه إلىٰ جواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا دون ما إذا كان لفظياً.

وإذا كان الإجماع حجة من جهة كشفه عن قول المعصوم فلايجب فيه اتفاق الجميع بغير استثناء كما هو مصطلح أهل السنة علىٰ مبناهم، بل يكفى اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم كثروا أم قلوا إذا كان العلم باتفاقهم يستلزم العلم بقول المعصوم، كما صرح بذلك جماعة من علمائنا.

قال المحقق فى «المعتبر»[2]، بعد ان اناط حجية الإجماع بدخول المعصوم: «فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل فى إثنين كان قولهما

١- المقصد الأول، ص ١١٦

٢- المعتبر، ص ٦

حجة».

وقال السيد المرتضى علىٰ ما نقل عنه: «إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت أو قلت كان الامام فى أقوالها فاجماعها حجة».

إلىٰ غير ذلك من التصريحات المنقولة عن جماعة كثيرة من علمائنا. لكن سيأتى انه علىٰ بعض المسالك فى الإجماع لابد من إحراز اتفاق الجميع.

وعلىٰ هذا، فيكون تسمية اتفاق جماعة من علماء الامامية بالإجماع مسامحة ظاهرة، فان الإجماع حقيقة عرفية فى اتفاق جميع العلماء من المسلمين علىٰ حكم شرعى. ولايلزم من كون مثل اتفاق الجماعة القليلة حجة ان يصح تسميتها بالإجماع، ولكن قد شاع هذا التسامح فى لسان الخاصة من علماء الامامية علىٰ وجه اصبح لهم آخر فيه، فيراد من الإجماع عندهم: كل اتفاق يستكشف منه قول المعصوم سواء كان اتفاق الجميع أو البعض، فيعم القسمين.

والخلاصة التى نريد ان ننص عليها وتعنينا من البحث: ان الإجماع انما يكون حجة إذا علم بسببه ـ علىٰ سبيل القطع ـ قول المعصوم، فما لم يحصل العلم بقوله وان حصل الظن منه فلا قيمة له عندنا، ولا دليل علىٰ حجية مثله.

اما كيف يستكشف من الإجماع علىٰ سبيل القطع قول المعصوم فهذا ما ينبغى البحث عنه. وقد ذكروا لذلك طرقا انهاها المحقق الشيخ اسد اللّه التسترى فى رسالته فى المواسعة والمضايقة ـ علىٰ ما نقل عنه ـ إلىٰ إثنتى عشرة طريقاً. ونحن نكتفى بذكر الطرق المعروفة وهى ثلاث بل أربع:

١ـ طريقة الحس، وبها يسمى الإجماع: الإجماع الدخولى، وتسمى «الطريقة التضمنية». وهى الطريقة المعروفة عند قدماء الاصحاب التى اختارها السيد المرتضى وجماعة سلكوا مسلكه.

وحاصلها: ان يعلم بدخول الامام فى ضمن المجمعين علىٰ سبيل القطع من دون ان يعرف بشخصه من بينهم.

وهذه الطريقة انما تتصور إذااستقصى الشخص المحصل للاجماع بنفسه وتتبع

أقوال العلماء فعرف اتفاقهم ووجد من بينها أقوالا متميزة معلومة لأشخاص مجهولين حتىٰ حصل له العلم بأن الامام من جملة أولئك المتفقين أو يتواتر لديهم النقل عن أهل البلد أو عصر فعلم ان الامام كان من جملتهم ولم يعلم قوله بعينه من بينهم فيكون من نوع الإجماع المنقول بالتواتر.

ومن الواضح ان هذه الطريقة لاتتحقق غالبا الا لمن كان موجوداً في عصر الامام. اما بالنسبة إلى العصور المتأخرة فبعيدة التحقق لاسيما في الصورة الاولى وهي السماع من نفس الامام.

وقد ذكروا انه لايضر في حجية الإجماع ـ علىٰ هذه الطريقة ـ مخالفة معلوم النسب وان كثروا ممن يعلم انه غير الامام، بخلاف مجهول النسب علىٰ وجه يحتمل انه الامام. فانه في هذه الصورة لايتحقق العلم بدخول الامام في المجمعين.

٢ـ طريقة قاعدة اللطف، وهي أن يستكشف عقلاً رأي المعصوم من إتفاق من عداه من العلماء الموجودين في عصره خاصة أو في العصور المتأخرة، مع عدم ظهور ردع من قبله لهم بأحد وجوه الردع الممكنة خفية أو ظاهرة، اما بظهوره نفسه أو باظهار من يبين الحق في المسألة. فان قاعدة اللطف كما اقتضت نصب الامام وعصمته تقتضي أيضاً أن يُظْهِر الإمامُ الحقَ في المسألة التي يتفق المفتون فيها علىٰ خلاف الحق، وإلا للزم سقوط التكليف بذلك الحكم أو إخلال الامام بأعظم ما وجب عليه ونصب لأجله، وهو تبليغ الأحكام المنزلة.

وهذه الطريقة هي التي اختارها الشيخ الطوسي ومن تبعه، بل يرى انحصار استكشاف قول الامام من الإجماع فيها. وربما يستظهر من كلام السيد المرتضى المنقول في العدة عنه في رد هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ أيضاً.

ولازم هذه الطريقة عدم[1] قدح المخالفة مطلقاً سواء كانت من معلوم النسب أو مجهوله مع العلم بعدم كونه الامام ولم يكن معه برهان يدل علىٰ صحة فتواه.

ولازم هذهالطريقة أيضاً عدم كشف الإجماع إذا كان هناك آية أو سنة قطعية

١- يحتمل كلمة «عدم» زيادة في العبارة.

علىٰ خلاف المجمعين وان لم يفهموا دلالتها على الخلاف. إذ يجوز ان يكون الامام قد اعتمد عليها فى تبليغ الحق.

٣ـ طريقة الحدس، وهى ان يقطع بكون ما اتفق عليه فقهاء الامامية وصل إليهم من رئيسهم وإمامهم يداً بيدٍ، فان اتفاقهم مع كثرة اختلافهم فى أكثر المسائل يعلم منه ان الاتفاق كان مستنداً إلىٰ رأي امامهم لا كمن اختراع للرأى من تلقاء أنفسهم اتباعاً للاهواء أو استقلالاً بالفهم. كما يكون ذلك فى اتفاق اتباع سائر ذوى الآراء والمذاهب فانه لانشك فيها انها مأخوذة من متبوعهم ورئيسهم الذى يرجعون إليه.

والذى يظهر انه قد ذهب إلىٰ هذه الطريقة أكثر المتأخرين. ولازمها ان الاتفاق ينبغى ان يقع فى جميع العصور من عصر الائمة إلى العصر الذى نحن فيه، لان اتفاق أهل عصر واحد مع مخالفة من تقدم يقدح فى حصول القطع، بل يقدح فيه مخالفة معلوم النسب ممن يعتد بقوله، فضلاً عن مجهول النسب.

٤ـ طريقة التقرير، وهى ان يتحقق الإجماع بمرأى ومسمع من المعصوم، مع إمكان ردعهم ببيان الحق لهم ولو بالقاء الخلاف بينهم، فان اتفاق الفقهاء علىٰ حكم ـ والحال هذه ـ يكشف عن إقرار المعصوم لهم فيما رأوه وتقريرهم علىٰ ما ذهبوا إليه. فيكون ذلك دليلاً علىٰ ان ما اتفقوا عليه هو حكم اللّٰه واقعاً.

وهذه الطريقة لاتتم الا مع إحراز جميع شروط التقرير التى قد تقدم الكلام عليها فى مبحث السنة. ومع إحراز جميع الشروط لا شك فى استكشاف موافقة المعصوم، بل بيان الحكم من شخص واحد بمرأى ومسمع من المعصوم مع إمكان ردعه وسكوته عنه يكون سكوته تقريرا كاشفاً عن موافقته. ولكن المهم ان يثبت لنا ان الإجماع فى عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الامام ولو بالقاء الخلاف، أو هل يجب على الامام بيان الحكم الواقعى والحال هذه؟ وسيأتى ما ينفع فى المقام.

هذه خلاصة ما قيل من الوجوه المعروفة فى استنتاج قول الامام من الإجماع وقد يحصل للانسان المتتبع لأقوال العلماء المحصل لإجماعهم بعض الوجوه دون

البعض، أى لايجب فى كل إجماع ان يبتنى علىٰ وجه واحد من هذه الوجوه وان كان السيد المرتضى يرى انحصاره فى الطريقة الاولى «الطريقة التضمنية»، أى الإجماع الدخولى، والشيخ الطوسى يرى انحصاره فى الطريقة الثانية لأقوال «طريقة قاعدة اللطف».

وعلىٰ كل حال، فان الإجماع انما يكون حجة إذا كشف كشفا قطعيا عن قول المعصوم من أى سبب كان وعلىٰ أية طريقة حصل. فليس من الضرورى ان نفرض حصوله من طريقة مخصوصة من هذه الطرق أو نحوها، بل المناط حصول القطع بقول المعصوم.

والتحقيق انه يندر حصول القطع بقول المعصوم من الإجماع المحصل ندرة لاتبقى معها قيمة لأكثر الإجماعات التى نحصلها، بل لجميعها بالنسبة إلىٰ عصور الغيبة. وتفصيل ذلك ان نقول (ببرهان السبر والتقسيم):

ان المجمعين اما ان يكون رأيهم الذى اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل.

ـ لايصح الفرض الأول، لان ذلك مستحيل عادة فى حقهم. ولو جاز ذلك فى حقهم فلاتبقى قيمة لآرائهم حتىٰ يستكشف منها الحق.

ـ فيتعين الفرض الثانى، وهو ان يكون لهم مدرك، خفى علينا وظهر لهم.

ومدارك الأحكام منحصرة عند الامامية فى أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والدليل العقلى. ولايصح ان يكون مدركهم ما عدا السنة من هذه الأربعة:

اما الكتاب، فانما لايصح ان يكون مدركهم فلاجل ان القرآن الكريم بين أيدينا مقروء ومفهوم، فلايمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم. ولو فرض انهم فهموا من آية شيئاً خفى علينا وجهه فان فهمهم ليس حجة علينا فاجتماعهم لو استند إلىٰ ذلك لايكون موجباً للقطع بالحكم الواقعى وموجباً لقيام الحجة علينا. فلاينفع مثل هذا الإجماع.

واما الإجماع، فواضح انه لايصح ان يكون مدركا لهم، لان هذا الإجماع الذى صار مدركا للاجماع ننقل الكلام إليه أيضاً، فنسأل عن مدركه. فلا بد ان

ينتهى إلىٰ غيره من المدارك الاخرى.

واما الدليل العقلى، فاوضح، لأنه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصل بها إلىٰ حكم شرعى كانت مستورة علينا وظهرت لهم، ضرورة انه لابد فى القضية العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى ان تتطابق عليها جميع آراء العقلاء، والا فلايصح التوصل بها إلى الحكم الشرعى. فلو ان المجمعين كانوا قد تمسكوا بقضية عقلية ليست بهذه المثابة فلاتبقى قيمة لآرائهم حتىٰ يستكشف منها الحق وموافقة الامام، لانهم يكونون كمن لا مدرك لهم.

فانحصر مدركهم فى جميع الأحوال فى «السنة».

والاستناد إلى السنة يتصور علىٰ وجهين:

١ ـ ان يسمع المجمعون أو بعضهم الحكم من المعصوم مشافهة أو يرون فعله أو تقريره. وهذا بالنسبة إلىٰ عصرنا لا سبيل فيه حتىٰ إلى الظن به فضلاً عن القطع، وان احتمل إمكان مشافهة بعض الأبدال من العلماء للامام.

بل الحال كذلك حتىٰ بالنسبة إلىٰ من هم فى عصر المعصومين، أى انه لايحصل القطع فيه لنا بمشافهتهم للمعصوم، لاحتمال انهم استندوا إلىٰ رواية وثقوا بها، وان كان احتمال المشافهة قريباً جداً. بل هى مظنونة. علىٰ انه لا مجال ـ بالنسبة إلينا ـ لتحصيل إجماع الفقهاء الموجودين فى تلك العصور، إذ ليست آراؤهم مدونة، وكل ما دونوه هى الأحاديث التى ذكروها فى اصولهم المعروفة بالاصول الأربعمائة.

٢ ـ ان يستند المجمعون إلىٰ رواية عن المعصوم. ولا مجال فى هذا الإجماع لإفادته القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية من جهة السند والدلالة معاً:

اما من جهة السند، فلاحتمال ان المجمعين كانوا متفقين علىٰ اعتبار الخبر الموثق أو الحسن، فمن لا يرى حجيتهما لا مجال له فى الاستناد إلىٰ مثله. فمن أين يحصل لنا العلم بانهم استندوا إلىٰ ما هو حجة باتفاق الجميع؟

واما من جهة الدلالة، فلاحتمال ان يكون ذلك الخبر المفروض ـ أو فرض انه حجة من جهة السند ـ ليس نصا فى الحكم. ولا ينفع ان يكون ظاهراً عندهم فى الحكم، فان ظهور دليل عند قوم لا يستلزم ان يكون ظاهراً لدى كل أحد، وفهم قوم

ليس حجة علىٰ غيرهم. الا ترى ان المتقدمين اشتهر عندهم استفادة النجاسة من أخبار البئر واشتهر عند المتأخرين عكس ذلك ابتداء من العلامة الحلى. فلعل الخبر الذى كان مدركا لهم ليس ظاهراً عندنا لو اطلعنا عليه.

إذا عرفت ذلك ظهر لك ان الإجماع لايستلزم القطع بقول المعصوم عدا الإجماع الدخولى وهو بالنسبة إلينا غير عملى.

واما القول بأن قاعدة اللطف تقتضى ان يكون الامام موافقاً لرأى المجمعين وان استند المجمعون إلىٰ خبر الواحد الذى ربما لاتثبت لنا حجيته من جهة السند أو الدلالة لو اطلعنا عليه ـ فاننا لم نتحقق جريان هذه القاعدة فى المقام وفاقا لما ذهب إليه الشيخ الانصارى وغيره، بالرغم من تعويل الشيخ الطوسى واتباعه عليها، لان السبب الذى يدعو إلىٰ اختفاء الامام واحتجاب نفعه مع ما فيه من تفويت لأعظم المصالح النوعية للبشر هو نفسه قد يدعو إلىٰ احتجاب حكم اللّه عند إجماع العلماء علىٰ حكم مخالف للواقع لاسيما إذا كان الإجماع من أهل عصر واحد. ولايلزم من ذلك إخلال الامام بالواجب عليه وهو تبليغ الأحكام، لان الاحتجاب ليس من سببه.

وعلىٰ هذا فمن اين يحصل لنا القطع بأنه لابد للامام من إظهار الحق فى حال غيبته عند حصول إجماع مخالف للواقع؟

وللمشكك ان يزيد علىٰ ذلك فيقول: لماذا لاتقتضى هذه القاعدة ان يظهر الامام الحق حتىٰ فى صورة الخلاف، لاسيما ان بعض المسائل الخلافية قد يقع فيها أكثر الناس فى مخالفة الواقع؟ بل لو أحصينا المسائل الخلافية فى الفقه التى هى الأكثر من مسائله لوجدنا ان كثيرا من الناس لا محالة واقعون فى مخالفة الواقع، فلماذا لايجب على الامام هنا تبليغ الأحكام ليقل الخلاف أو ينعدم وبه نجاة المؤمنين من الوقوع فى مخالفة الواقع.

وإذا جاء الاحتمال لايبقى مجال لاستلزام الإجماع القطع بقول المعصوم من جهة قاعدة اللطف.

واما مسلك الحدس، فان عهدة دعواه علىٰ مدعيها وليس من السهل حصول

القطع للانسان فى ذلك، الا ان يبلغ الاتفاق درجة يكون الحكم فيه من ضروريات الدين أو المذهب، أو قريباً من ذلك عندما يحرز اتفاق جميع العلماء فى جميع العصور بغير استثناء، فان مثل هذا الاتفاق يستلزم عادة موافقته لقول الامام وان كان مستند المجمعين خبر الواحد أو الأصل.

وكذلك يلحق بالحدس، مسلك التقرير ونحوه مما هو من هذا القبيل وعلىٰ كل حال لم تبق لنا ثقة بالإجماع فيما بعد عصر الامام فى استفادة قول الامام علىٰ سبيل القطع واليقين.

الإجماع المنقول

ان الإجماع ـ فى الاصطلاح ـ ينقسم إلىٰ قسمين:

١ـ الاجماع المحصل، والمقصود به: الإجماع الذى يحصله الفقيه بنفسه بتتبع أقوال أهل الفتوى. وهو الذى تقدم البحث عنه.

٢ـ الاجماع المنقول، والمقصود به: الإجماع الذى لم يحصله الفقيه بنفسه وانما ينقله له من حصله من الفقهاء، سواء كان النقل له بواسطة أم بوسائط.

ثم النقل تارةً، يقع علىٰ نحو التواتر. وهذا حكمه حكم المحصل من جهة الحجية.

واخرى، يقع علىٰ نحو خبر الواحد، وإذا أطلق قول «الإجماع المنقول» فى لسان الاصوليين. فالمراد منه هذا الاخير.

وقد وقع الخلاف بينهم فى حجيته علىٰ أقوال.

ولكن الذى يظهر انهم متفقون علىٰ حجية نقل الإجماع الدخولى، وهو الإجماع الذى يعلم الا فيه من حال الناقل انه تتبع فتاوى من نقل اتفاهم حتىٰ المعصوم، فيدخل المعصوم فى جملة المجمعين. وينبغى ان يتفقوا علىٰ ذلك، لأنه لايشترط فى حجية خبر الواحد معرفة المعصوم تفصيلا حين سماع الناقل منه، وهذا الناقل حسب الفرض قد نقل عن المعصوم بلا واسطة وان لم يعرفه بالتفصيل.

غير ان الإجماع الدخولى مما يعلم عدم وقوع نقله، لاسيما فى العصور المتأخرة عن عصر الائمة، بل لم يعهد من الناقلين للاجماع من ينقله علىٰ هذا الوجه ويدعى

ذلك.

وعليه، فموضع الخلاف منحصر فى حجية الإجماع المنقول غير الإجماع الدخولى، وهو كما قلنا علىٰ أقوال:

١ـ انه حجة مطلقاً، لأنه خبر واحد؛

٢ـ انه ليس بحجة مطلقاً، لأنه لايدخل فى أفراد خبر الواحد من جهة كونه حجة؛

٣ـ التفصيل بين نقل إجماع جميع الفقهاء فى جميع العصور الذى يعلم فيه من طريق الحدس قول المعصوم فيكون حجة، وبين غيره من الإجماعات المنقولة الذى يستكشف منها بقاعدة اللطف أو نحوها قول المعصوم فلايكون حجة. وإلىٰ هذا التفصيل مال الشيخ الانصارى الأعظم.

وسر الخلاف فى المسألة يكمن فى ان أدلة خبر الواحد من جهة انها تدل علىٰ وجوب التعبد بالخبر لاتشمل كل خبر عن أى شىء كان، بل مختصة بالخبر الحاكى عن حكم شرعى أو عن ذى أثر شرعى، ليصح ان يتعبدنا الشارع به. والا فالمحكى بالخبر إذا لم يكن حكماً شرعياً أو ذا أثر شرعى لا معنى للتعبد به، فلايكون مشمولا لأدلة حجية خبر الواحد.

ومن المعلوم ان الإجماع المنقول ـ غير الإجماع الدخولى ـ انما المحكى به بالمطابقة نفس أقوال العلماء، وأقوال العلماء فى أنفسها بما هى أقوال علماء ليست حكماً شرعياً ولا ذات أثر شرعى.

وعليه، فنقل أقوال العلماء من جهة كونها أقوال علماء لايصح ان يكون مشمولا لأدلة خبر الواحد. وانما يصح ان يكون مشمولا لها إذا كشف هذا النقل عن الحكم الصادر عن المعصوم ليصح التعبد به.

إذا عرفت ذلك، فنقول:

ان ثبت لدينا: انه يكفى فى صحة التعبد بالخبر هو كشفه ـ علىٰ أى نحو كان من الكشف ـ عن الحكم الصادر من المعصوم، ولو باعتبار الناقل، نظراً إلىٰ انه لايعتبر فى حجية الخبر حكاية نص ألفاظ المعصوم، لان المناط معرفة حكمه ولذا يجوز النقل

بالمعنى ـ فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث يكون حجة مطلقاً، لأنه كاشف وحاك عن الحكم باعتقاد الناقل فيكون مشمولاً لأدلة حجية الخبر.

واما ان ثبت لدينا: ان المناط فى صحة التعبد بالخبر ان يكون حاكياً عن الحكم من طريق الحس، أى يجب ان يكون الناقل قد سمع بنفسه الحكم من المعصوم، ولذا لاتشمل أدلة حجية الخبر فتوى المجتهد وان كان قاطعا بالحكم مع ان فتواه فى الحقيقة حكاية عن الحكم بحسب اجتهاده ـ فالإجماع المنقول الذى هو موضع البحث ليس بحجة مطلقاً.

واما لو ثبت ان الاخبار عن حدس اللازم للاخبار عن حس يصح التعبد به لان حكمه حكم الاخبار عن حس بلا فرق ـ فان التفصيل المتقدم فى القول الثالث يكون هو الأحق.

وإذا اتضح لدينا سر الخلاف فى المسألة، بقى علينا ان نفهم أى وجه من الوجوه المتقدمة هو الأولى بالتصديق والأحق بالاعتماد، فنقول:

أولاً ـ ان أدلة خبر الواحد جميعها من آيات وروايات وبناء عقلاء، اقصى دلالتها انها تدل علىٰ وجوب تصديق الثقة وتصويبه فى نقله لغرض التعبد بما ينقل. ولكنها لاتدل علىٰ تصويبه فى اعتقاده.

بيان ذلك: ان معنى تصديق الثقة هو البناء علىٰ واقعية نقله، وواقعية النقل تستلزم واقعية المنقول، بل واقعية النقل عين واقعية المنقول، فالقطع بواقعية النقل لا محالة يستلزم القطع بواقعية المنقول، وكذلك البناء علىٰ واقعية النقل يستلزم البناء علىٰ واقعية المنقول.

وعليه، فإذا كان المنقول حكماً أو ذا أثر شرعى صح البناء على الخبر والتعبد به بالنظر إلىٰ هذا المنقول، اما إذا كان المنقول اعتقاد الناقل، كما لو أخبر شخص عن اعتقاده بحكم فغاية ما يقتضى البناء علىٰ تصديق نقله هو البناء علىٰ واقعية اعتقاده الذى هو المنقول، والاعتقاد فى نفسه ليس حكماً ولا ذا أثر شرعى. اما صحة اعتقاده ومطابقته للواقع فذلك شىء آخر أجنبى عنه، لان واقعية الاعتقاد لاتستلزم واقعية المعتقد به، يعنى اننا قد نصدق المخبر عن اعتقاده فى ان هذا هو

اعتقاده واقعاً لكن لايلزمنا ان نصدق بأن ما اعتقده صحيح وله واقعية.

ومن هنا نقول: انه إذا أخبر شخص بأنه سمع الحكم من المعصوم صح ان نبنى علىٰ واقعية نقله تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان ذلك يستلزم واقعية المنقول وهو الحكم، إذ لم يمكن التفكيك بين واقعية النقل وواقعية المنقول. اما إذا أخبر عن اعتقاده بأن المعصوم حكم بكذا فلايصح البناء علىٰ واقعية اعتقاده تصديقا له بمقتضى أدلة حجية الخبر، لان البناء علىٰ واقعية اعتقاده تصديقا له لايستلزم البناء علىٰ واقعية معتقده. فيجوز التفكيك بينهما.

فتحصل ان أدلة خبر الواحد انما تدل علىٰ ان الثقة مصدق ويجب تصويبه فى نقله، ولاتدل علىٰ تصويبه فى رأيه واعتقاده وحدسه. وليس هناك أصل عقلائى يقول: ان الأصل فى الانسان أو الثقة خاصة ان يكون مصيبا فى رأيه وحدسه واعتقاده.

ثانياً ـ بعد ان ثبت ان أدلة حجية الخبر لاتدل علىٰ تصويب الناقل فى رأيه وحدسه، فنقول: لو ان ما أخبر به الناقل للاجماع يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم وان لم يكن فى نظر الناقل مستلزماً لذلك ـ فهل هذا أيضاً غير مشمول لأدلة حجية الخبر؟

الحق انه ينبغى ان يكون مشمولاً لها، لان الأخذ به حينئذٍ لايكون من جهة تصديق الناقل فى رأيه، وربما كان الناقل لايرى الاستلزام، بل لايكون الأخذ به الا من جهة تصديقه فى نقله، لأنه لما كان المنقول ـ وهو الإجماع ـ يستلزم فى نظر المنقول إليه الحكم الصادر من المعصوم، فالأخذ به والبناء علىٰ صحة نقله يستلزم البناء علىٰ صدور الحكم فيصح التعبد به بلحاظ هذه الجهة.

بل ان الخبر عن فتاوى الفقهاء يكون فى نظر المنقول إليه ملزوماً للخبر عن رأى المعصوم. وحينئذٍ يكون هذا الخبر الثانى اللازم للخبر الأول هو المشمول لأدلة حجية الخبر، لاسيما إذا كان فى نظر الناقل أيضاً مستلزماً. ولا نحتاج بعدئذٍ إلىٰ تصحيح شمولها للخبر الأول الملزوم بلحاظ استلزامه للحكم. يعنى ان الخبر عن الإجماع يكون دالاً بالدلالة الالتزامية علىٰ صدور الحكم من المعصوم، فيكون من

ناحية المدلول الالتزامي وهو الاخبار عن صدور الحكم حجة مشمولا لها، لان الدلالة الالتزامية غير تابعة للدلالة المطابقية من ناحية الحجية وان كانت تابعة لها ثبوتا إذ لا دلالة التزامية الا مع فرض الدلالة المطابقية ولكن لا تلازم بينهما فى الحجية.

وإذا اتضح لك ما شرحناه يتضح لك ان الأولى التفصيل فى الإجماع المنقول بين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم فى نظر المنقول إليه لو كان هو المحصل له فيكون حجة، وبين ما إذا كان كاشفاً عن الحكم فى نظر الناقل فقط دون المنقول إليه، فلايكون حجة، لما تقدم ان أدلة خبر الواحد لاتدل علىٰ تصديق الناقل فى نظره ورأيه.

ولعله إلىٰ هذا التفصيل يرمى الشيخ الأعظم ﷺ فى تفصيله الذى أشرنا إليه سابقاً.

الباب الرابع

الدليل العقلى

قد مضى فى الجزء الثانى البحث مستوفى عن الملازمات العقلية، لتشخيص صغريات حجية العقل، أى لتعيين القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى وبيان ما هو الدليل العقلى الذى يكون حجة.

وقد حصرناها هناك فى قسمين رئيسين؛ الأول: حكم العقل بالحسن والقبح وهو قسم المستقلات العقلية، والثانى: حكمه بالملازمة بين حكم الشرع وحكم آخر، وهو قسم غير المستقلات العقلية.

ووعدنا هناك ببيان وجه حجية الدليل العقلى، والآن قد حل الوفاء بالوعد، ولكن قبل بيان وجه الحجية لابد من الكرة باسلوب جديد إلى البحث عن تلك القضايا العقلية، لغرض بيان الآراء فيها وبيان وجه حصرها وتعيينها فيما ذكرناه، فنقول:

ان علماءنا الاصوليين من المتقدمين حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية فى الأربعة المعروفة التى رابعها (الدليل العقلى)، بينما ان بعض علماء أهل السنة أضافوا إلى الأربعة المذكورة، القياس ونحوه علىٰ اختلاف آرائهم. ومن هنا نعرف ان المراد من الدليل العقلى ما لايشمل مثل القياس، فمن ظن من الأخباريين فى الاصوليين انهم يريدون منه ما يشمل القياس ليس فى موضعه، وهو ظن تأباه تصريحاتهم فى عدم الاعتبار بالقياس ونحوه.

ومع ذلك فانه لم يظهر لى بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلى، حتىٰ ان الكثير منهم لم يذكره من الأدلة، أو لم يفسره؛ أو فسره بما لا يصلح ان

يكون دليلاً فى قبال الكتاب والسنة.

وأقدم نصٍّ وجدته ما ذكره الشيخ المفيد (المتوفى سنة ٤١٣ هـ. ق) فى رسالته الاصولية التى لخصها الشيخ الكراجكى[١]، فانه لم يذكر الدليل العقلى من جملة أدلة الأحكام، وانما ذكر ان اصول الأحكام ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال الائمةعليهم‌السلام، ثم ذكر ان الطرق الموصلة إلىٰ ما فى هذه الاصول ثلاثة: اللسان، والأخبار، وأولها العقل، وقال عنه: «وهو سبيل إلى المعرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار». وهذا التصريح كما ترى أجنبى عما نحن فى صدده.

ثم يأتى بعده تلميذه الشيخ الطوسى (المتوفى سنة ٤٦٠ هـ. ق) فى كتابه «العدة» الذى هو أول كتاب مبسط فى الاصول، فلم يصرح بالدليل العقلى فضلاً عن ان يشرحه أو يفرد له بحثا. وكل ما جاء فيه فى آخر فصل منه انه بعد ان قسم المعلومات إلىٰ ضرورية ومكتسبة والمكتسب إلىٰ عقلى وسمعى ذكر من جملة أمثلة الضرورى العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم وقبح الظلم والكذب، ثم ذكر فى معرض كلامه ان القتل والظلم معلوم بالعقل قبحه ويريد من قبحه، تحريمه. وذكر أيضاً ان الأدلة الموجبة للعلم فبالعقل يعلم كونها أدلة ولا مدخل للشرع فى ذلك.

وأول من وجدته من الاصوليين يصرح بالدليل العقلى، الشيخ ابن إدريس (المتوفى ٥٩٨ هـ. ق)، فقال فى السرائر: «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعنى الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عنه المحققين التمسك بدليل العقل فيها»[٢]. ولكنه لم يذكر المراد منه.

ثم يأتى المحقق الحلى (المتوفى ٦٧٦ هـ. ق)، فيشرح المراد منه فيقول فى كتابه «المعتبر»[٣] بما ملخصه:

واما الدليل العقلى فقسمان: أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب، وثانيهما ما ينفرد العقل بالدلالة عليه

١- راجع تأليفه كنزالفوائد، ص١٨٦، المطبوع على الحجر فى ايران سنة ١٣٢٢ هـ. ق.

٢- السرائر، ٤٦/١، طبع مؤسسة الاسلامى

٣- المعتبر فى شرح المختصر، ص٦

ويحصره في وجوه الحسن والقبح، بما لايخلو من المناقشة في أمثلته.

ويزيد عليه الشهيد الأول (المتوفى ٧٨٦ هـ. ق) في مقدمة كتابه «الذكرى»، فيجعل القسم الأول ما يشمل الأنواع الثلاثة التي ذكرها المحقق، وثلاثة اخرى وهي: مقدمة الواجب، ومسألة الضد، وأصل الإباحة في المنافع والحرمة في المضار. ويجعل القسم الثاني ما يشمل ما ذكره المحقق وأربعة اخرى وهي: البراءة الاصلية؛ وما لا دليل عليه، والأخذ بالأقل عند الترديد بينه وبين الأكثر، والاستصحاب.

وهكذا ينهج هذا النهج جماعة آخرون من المؤلفين، في حين ان الكتب الدراسية المتدأولة، مثل المعالم والرسائل والكفاية، لم تبحث هذا الموضوع ولم تعرف الدليل العقلي. ولم تذكر مصاديقه، الا اشارت عابرة في ثنايا الكلام.

ومن تصريحات المحقق والشهيد الأول، يظهر انه لم تتجلَّ فكرة الدليل العقلي في تلك العصور، فوسعوا في مفهومه إلىٰ ما يشمل الظواهر اللفظية مثل لحن الخطاب، وهو ان تدل قرينة عقلية علىٰ حذف لفظ، وفحوى الخطاب، ويعنون به مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب ويعنون به مفهوم المخالفة. وهذه كلها تدخل في حجية الظهور، ولا علاقة لها بدليل العقل المقابل للكتاب والسنة.

وكذلك الاستصحاب، فانه أصل عملي قائم برأسه، كما بحثه المتقدمون في مقابل دليل العقل.

والغريب في الأمر انه حتىٰ مثل المحقق القمي (المتوفى سنة ١٢٣١ هـ. ق) نسق علىٰ مثل هذا التفسير لدليل العقل فادخل فيه الظواهر مثل المفاهيم، بينما هو نفسه عرفه بأنه «حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[1].

وأحسن من رأيتُه قد بحث الموضوع بحثاً مفيداً معاصره العلامة السيد محسن الكاظمي في كتابه (المحصول)، وكذلك تلميذه المحقق صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي الاصفهاني الذي نسج علىٰ منواله، وان كان فيما ذكره بعض

١- راجع أول الجزء الثاني من كتاب القوانين.

الملاحظات لا مجال لذكرها ومناقشتها هنا.

وعلىٰ كل حال، فان إدخال المفاهيم والاستصحاب ونحوها فى مصاديق الدليل العقلى لايناسب جعله دليلاً فى مقابل الكتاب والسنة، ولايناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلى إلى العلم بالحكم الشرعى.

وبسبب عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى انتحى الأخباريون باللائمة على الاصوليين إذ يأخذون بالعقل حجة على الحكم الشرعى. ولكنهم أنفسهم أيضاً لم يتضح مقصودهم فى التزهيد بالعقل، وهل تراهم يحكمون غير عقولهم فى التزهيد بالعقول؟

ويتجلى لنا عدم وضوح المقصود من الدليل العقلى ما ذكره الشيخ المحدّث البحرانى فى حدائقه، وهذا نص عبارته: «المقام الثالث فى دليل العقلى. وفسره بعض بالبراءة والاستصحاب. وآخرون قصروه على الثانى. وثالث فسره بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ودليل الخطاب. ورابع بعد البراءة الاصلية والاستصحاب بالتلازم بين الحكمين المندرج فيه مقدمة الواجب واستلزام الأمر بالشيء النهى عن ضده الخاص، والدلالة الالتزامية»[1]. ثم تكلم عن كل منها فى مطالب عدا التلازم بين الحكمين لم يتحدث عنه. ولم يذكر من الأقوال حكم العقل فى مسألة الحسن والقبح، بينما ان حكم العقل المقصود الذى ينبغى ان يجعل دليلاً هو خصوص التلازم بين الحكمين وحكم العقل فى الحسن والقبح. وما نقله من الأقوال لم يكن دقيقا كما سبق بيان بعضها.

وكيفما كان، فالذى يصلح ان يكون مراداً من الدليل العقلى المقابل للكتاب والسنة هو: كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعى. وبعبارة ثانية صرح بهذا المعنى جماعة من المحققين المتأخرين.

وهذا أمر طبيعى، لأنه إذا كان الدليل العقلى مقابلا للكتاب والسنة لابد الا يعتبر حجة الا إذا كان موجباً للقطع الذى هو حجة بذاته. فلذلك لايصح ان يكون

---

١ - الحدائق، الجزء الأول، ص٤٠، طبع النجف ـ ١/ ٤٠، ٤١، طبع مؤسسة الاسلامى ـ قم

شاملاً للظنون وما لا يصلح للقطع بالحكم من المقدمات العقلية.

ولكن هذا التحديد بهذا المقدار لايزال مجملاً، وقد وقع خلط وخبط عظيان فى فهم هذا الأمر. ولأجل ان ترفع جميع الشكوك والمغالطات والأوهام لابد لنا من توضيح الأمر بشيء من البسط، لوضع النقاط على الحروف كما يقولون، فنقول:

۱ـ انه قد تقدم[۱]، ان العقل ينقسم إلىٰ عقل نظرى وعقل عملى. وهذا التقسيم باعتبار ما يتعلق به الإدراك:

فالمراد من «العقل النظرى»: إدراك ما ينبغى ان يعلم، أى إدراك الامور التى لها واقع،

والمراد من «العقل العملى»: إدراك ما ينبغى ان يعمل، أى حكمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو لاينبغى فعله.

۲ـ انه ما المراد من العقل الذى نقول انه حجة من هذين القسمين؟

ان كان المراد «العقل النظرى» فلايمكن ان يستقل بادراك الأحكام الشرعية ابتداء، أى لا طريق للعقل ان يعلم من دون الاستعانة بالملازمة ان هذا الفعل حكمه كذا عند الشارع. والسر فى ذلك واضح، لان أحكام اللّه توقيفية فلايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام المنصوب من قبله تعالى لتبليغها، ضرورة ان أحكام اللّه ليست من القضايا الأولية وليست مما تناله المشاهدة بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة بل الباطنة، وليست أيضاً مما تناله التجربة والحدس. وإذا كانت كذلك فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها! وشأنها فى ذلك شأن سائر المجعولات التى يضعها البشر كاللغات والخطوط والرموز ونحوها.

وكذلك ملاكات الأحكام، كنفس الأحكام، لايمكن العلم بها الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام، لأنه ليس عندنا قاعدة مضبوطة نعرف بها اسرار أحكام اللّه وملاكاتها التى انيطت بها الأحكام عنده[۲] والظن لايغنى عن الحق شيئاً.

۱ـ المقصد الثانى، ص ۱۷۰

۲ـ راجع ما تقدم فى المقصد الثانى، ص۱۸۴.

وعلىٰ هذا، فمن نفى حجية العقل، وقال: ان الأحكام سمعية لاتدرك بالعقول فهو علىٰ حق إذا أراد من ذلك ما أشرنا إليه، وهو نفى استقلال العقل النظرى من إدراك الأحكام وملاكاتها. ولعل بعض منكرى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع قصد هذا المعنى كصاحب الفصول وجماعة من الأخباريين، ولكن حانَهُ[١] التعبير عن مقصوده. وإذا كان هذا مرادهم، فهو أجنبى عما نحن بصدده من كون الدليل العقلى حجة يتوصل به إلى الحكم الشرعى.

انا نقصد من الدليل العقلى، حكم العقل النظرى بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعى آخر، كحكمه بالملازمة فى مسألة الاجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم فى مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند اللّٰه، وكحكمه بوجوب مطابقة حكم اللّٰه لما حكم به العقلاء فى الآراء المحمودة.

فان هذه الملازمات وأمثالها امور حقيقية واقعية يدركها العقل النظرى بالبداهة أو بالكسب، لكونها من الأوليات والفطريات التى قياساتها معها، أو لكونها تنتهى إليها فيعلم بها العقل علىٰ سبيل الجزم.

وإذا قطع العقل بالملازمة ـ والمفروض انه قاطع بثبوت الملزوم ـ فانه لابد ان يقطع بثبوت اللازم وهو ـ أى اللازم ـ حكم الشارع. ومع حصول القطع فان القطع حجة يستحيل النهى عنه، بل به حجية كل حجة كما سبق بيانه[٢].

وعليه، فهذه الملازمات العقلية هى كبريات القضايا العقلية التى بضمها إلىٰ صغرياتها يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. ولا أظن أحداً بعد التوجه إليها والالتفات إلىٰ حقيقتها يستطيع انكارها الا السوفسطائيين الذين ينكرون الوثوق بكل معرفة حتىٰ المحسوسات.

ولا أظن ان هذه القضايا العقلية هى مقصود من أنكرحجيتها من الأخباريين

١- حانَ فلانٌ: وقع فى المحنة.

٢- المقصد الثالث، ص٢٨٩

وغيرهم، وان أوهمت بعض عباراتهم ذلك لعدم التميز بين نقاط البحث.

وإذا عرفت ذلك تعرف ان الخلط فى المقصود من إدراك العقل النظرى وعدم التميز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة فى هذا الاختلاف وسبب المغالطة التى وقع فيها بعضهم إذ نفى مطلقاً إدراك العقل لحكم الشارع وحجيته، قائلاً: ان أحكام اللّه توقيفية لا مسرح للعقول فيها، وغفل عن ان هذا التعليل انما يصلح لنفى إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفى إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم.

٣ـ هذا كله إذا اريد من العقل، «العقل النظرى».

واما لو اريد به «العقل العملى»، فكذلك لايمكن ان يستقل فى إدراك ان هذا ينبغى فعله عند الشارع أو لا ينبغى، بل لا معنى لذلك، لان هذا الإدراك وظيفة العقل النظرى، باعتبار ان كون هذا الفعل ينبغى فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغى من الامور الواقعية التى تدرك بالعقل النظرى لا بالعقل العملى، وانما كل ما للعقل العملى من وظيفة هو ان يستقل بادراك ان هذا الفعل فى نفسه مما ينبغى فعله أو لا ينبغى مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدس أو إلىٰ أى حاكم آخر، يعنى ان العقل العملى يكون هو الحاكم فى الفعل، لا حاكياً عن حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملى هذا الإدراك جاء العقل النظرى عقيبه، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملى وحكم الشارع وقد لايحكم. ولا يحكم بالملازمة الا فى خصوص مورد مسألة التحسين والتقبيح العقليين، أى خصوص القضايا المشهورات التى تسمى الآراء المحمودة والتى تطابقت عليها آراء العقلاء كافة بما هم عقلاء.

وحينئذٍ بعد حكم العقل النظرى بالملازمة، يستكشف حكم الشارع علىٰ سبيل القطع، لأنه بضم المقدمة العقلية المشهورة التى هى من الآراء المحمودة التى يدركها العقل العملى إلى المقدمة التى تتضمن الحكم بالملازمة التى يدركها العقل النظرى يحصل للعقل النظرى العلم بأن الشارع له هذا الحكم، لأنه حينئذٍ يقطع باللازم وهو الحكم بعد فرض قطعه بثبوت الملزوم والملازمة.

ومن هنا قلنا سابقاً: ان المستقلات العقلية تنحصر فى مسألة واحدة، وهى مسألة التحسين والتقبيح العقليين، لأنه لايشارك الشارع حكم العقل العملى الا فيها، أى ان العقل النظرى لايحكم بالملازمة الا فى هذا المورد خاصة[١].

وجه حجية العقل

٤ـ إذا عرفت ما شرحناه، وهو ان العقل النظرى يقطع باللازم، أعنى حكم الشارع، بعد قطعه بثبوت الملزوم الذى هو حكم الشرع أو العقل، وبعد فرض قطعه بالملازمة نشرح فى بيان وجه حجية العقل، فنقول:

لقد انتهى الأمر بنا فى البحث السابق إلىٰ ان الدليل العقلى ما أوجب القطع بحكم الشارع، وإذا كان الأمر كذلك فليس ما وراء القطع حجة، فانه تنتهى إليه حجية كل حجة، لأنه هو حجة بذاته[٢]. ولا يعقل سلخ الحجية عنه.

وهل تثبت الشريعة الا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة الا بالعقل؟

وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل الاّ ما عُبد به الرَحمٰن؟ وهل يُعبَد الديّانُ الاّ به؟

ان التشكيك فى حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة، نعم كل ما يمكن الشك فيه هو الصغريات، أعنى ثبوت الملازمات فى المستقلات العقلية أو فى غير المستقلات العقلية. ونحن انما نتكلم فى حجية العقل لإثبات الحكم الشرعى بعد ثبوت تلك الملازمات. وقد شرحنا فى الجزء الثانى مواقع كثيرة من تلك الملازمات، فاثبتنا بعضها فى مثل المستقلات العقلية، ونفينا بعضاً آخر فى مثل مقدمة الواجب ومسألة الضد. اما بعد ثبوت الملازمة وثبوت الملزوم فأى معنى للشك فى حجية العقل، أو الشك فى ثبوت اللازم، وهو حكم الشارع.

١- راجع البحث الرابع فى اسباب حكم العقل العملى، الجزء الثانى، ص١٧١ فما بعدها لتعرف السر فى التخصيص بالآراء المحمودة.

٢- راجع المقصد الثالث، ص٢٩٣.

ولكن مع كل هذا وقع الشك لبعض الأخباريين فى هذا الموضوع، فلا بد من تجليته لكشف المغالطة، فنقول:

قد أشرنا فى المقصد الثانى إلىٰ هذا النزاع[۱]، وقلنا: ان مرجع هذا النزاع إلىٰ ثلاث نواحٍ، وذلك حسب اختلاف عباراتهم:

الاولى ـ فى إمكان ان ينفى الشارع حجية هذا القطع. وقد اتضح لنا ذلك بما شرحناه فى حجية القطع الذاتية من هذا الجزء فارجع إليه[۲]، لتعرف استحالة النهى عن اتباع القطع.

الثانية ـ بعد فرض إمكان نفى الشارع عن حجية القطع، هل نهى الشارع عن الأخذ بحكم العقل؟ وقد ادعى ذلك جملة من الأخباريين الذين وصل إلينا كلامهم مدعين ان الحكم الشرعى لايتنجز ولايجوز الأخذ به الا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة.

أقول: ومرد هذه الدعوى فى الحقيقة إلىٰ دعوى تقييد الأحكام الشرعية بالعلم بها من طريق الكتاب والسنة. وهذا خير ما يوجه به كلامهم ولكن قد سبق الكلام مفصلاً فى مسألة اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل من هذا الجزء فقلنا: انه يستحيل تعلق الأحكام على العلم بها مطلقاً، فضلاً عن تقييدها بالعلم الناشىء من سبب خاص، وهذه الاستحالة ثابتة حتىٰ لو قلنا بامكان نفى حجية القطع. لما قلناه من لزوم الخلف، كما شرحناه هناك[۳].

واما ما ورد عن آل البيت عليهم السلام من نحو قولهم: «ان دين اللّه لا يصاب بالعقول» فقد ورد فى قباله مثل قولهم: «ان اللّه على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة عليهم السلام واما الباطنة فالعقول»[۴].

۱- المقصد الثانى، ص۱۶۳ ۲- المقصد الثالث، ص۲۹۳

۳- المقصدالثالث، ص۳۰۲

۴- راجع كتاب «العقل» من اصول الكافى وهو أول كتبه، ۱۶/۱ طبع دارالكتب الاسلامية.

والحل لهذا التعارض الظاهرى بين الطائفتين، هو ان المقصود من الطائفة الاولى بيان عدم استقلال العقل فى إدراك الأحكام ومداركها، فى قبال الاعتماد على القياس والاستحسان، لانها واردة فى هذا المقام، أى ان الأحكام ومدارك الأحكام لاتصاب بالعقول بالاستقلال. وهو حق كما شرحناه سابقاً. ومن المعلوم ان مقصود من يعتمد على الاستحسان فى بعض صوره وهى دعوى ان للعقل ان يدرك الأحكام مستقلاً ويدرك ملاكاتها، ومقصود من يعتمد على القياس هو دعوى ان للعقل ان يدرك ملاكات الأحكام فى المقيس عليه لاستنتاج الحكم فى المقيس. وهذا معنى الاجتهاد بالرأى. وقد سبق ان هذه الإدراكات ليست من وظيفة العقل النظرى ولا العقل العملى، لان هذه امور لاتصاب الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام.

وعليه، فهذه الطائفة من الأخبار لا مانع من الأخذ بها علىٰ ظواهرها لانها واردة فى مقام معارضة الاجتهاد بالرأى، ولكنها أجنبية عما نحن بصدده وعما نقوله فى القضايا العقلية التى يتوصل بها إلى الحكم الشرعى. كما انها أجنبية عن الطائفة الثانية من الأخبار التى تثنى على العقل وتنص علىٰ انه حجة اللّه الباطنة، لانها تثنى على العقل فيما هو من وظيفته ان يدركه، لا على الظنون والأوهام، ولا علىٰ ادعاءات ما لايدركه العقل بطبيعته.

الناحية الثالثة ـ بعد فرض عدم إمكان نفى الشارع حجية القطع والنهى عنه، يجب ان نتساءل عن معنى حكم الشارع علىٰ طبق حكم العقل؟

والجواب الصحيح عن هذا السؤال عند هؤلاء ان يقال: ان معناه إدراك الشارع وعلمه بأن هذا الفعل ينبغى فعله أو تركه لدى العقلاء. وهذا شىء آخر غير أمره ونهيه، والنافع هو ان نستكشف أمره ونهيه، فيحتاج إثبات أمره ونهيه إلىٰ دليل آخر سمعى، ولايكفى فيه ذلك الدليل العقلى الذى اقصى ما يستنتج منه ان الشارع عالم بحكم العقلاء، أو انه حكم بنفس ما حكم به العقلاء، فلايكون منه أمر مولوى أو نهى مولوى.

أقول: وهذه آخر مرحلة لتوجيه مقالة منكرى حجية العقل، وهو توجيه

يختص بالمستقلات العقلية. ولهذا التوجيه صورة ظاهرية يمكن ان تنطلى على المبتدئين أكثر من تلك التوجيهات فى المراحل السابقة. وهذا التوجيه ينطوى علىٰ احدى دعويين:

١ـ دعوى انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وقد تقدم تفنيدها فى المقصد الثانى[1]، فلانعيد؛

٢ـ الدعوى التى أشرنا إليها هناك فى المقصد الثانى[2] وتوضيحها:

ان ما تطابقت عليه آراء العقلاء هو استحساق المدح والذم فقط: والمدح والذم غير الثواب والعقاب، فاستحقاقهما لايستلزم استحقاق الثواب والعقاب من قبل المولى. والذى ينفع فى استكشاف حكم الشارع هو الثانى ولايكفى الأول.

ولو فرض انا صححنا الاستلزام للثواب والعقاب، فان ذلك لايدركه كل أحد. ولو فرض انه إدركه كل أحد فان ذلك ليس كافياً للدعوة إلى الفعل الا عند الفذ من الناس. وعلىٰ أى تقدير فرض، فلايستغنى أكثر الناس عن توجيه الأمر من المولى أو النهى منه فى مقام الدعوة إلى الفعل أو الزجر عنه.

وإذا كان نفس إدراك الحسن والقبح غير كافٍ فى الدعوة ـ والمفروض لم يقم دليل سمعى على الحكم ـ فلانستطيع ان نحكم بأن الشارع له أمر ونهى علىٰ طبق حكم العقل قد اكتفى عن بيانه اعتماداً علىٰ إدراك العقل، ليكون حكم العقل كاشفاً عن حكمه. لاحتمال الا يكون للشارع حكم مولوى علىٰ طبق حكم العقل حينئذٍ. و«إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال»، لان المدار على القطع فى المقام.

والجواب: انه قد أشرنا فى الحاشية[3] إلىٰ ما يفند الشق الأول من هذه الدعوة الثانية، إذ قلنا: الحق ان معنى استحقاق المدح ليس الا استحقاق الثواب، ومعنى استحقاق الذم ليس الا استحقاق العقاب، لا انهما شيئان أحدهما يستلزم الآخر، لان حقيقة المدح والمقصود منه هو المجازاة بالخير لا المدح باللسان، وحقيقة الذم والمقصود منه المجازاة بالشر لا الذم باللسان. وهذا المعنى هو الذى يحكم به

---

١ - المقصد الثانى، ص١٨١

٢ - المقصد الثانى، ص١٨٢

٣- المقصد الثانى، ص١٨٣

العقل، ولذا قال المحققون من الفلاسفة: «ان مدح الشارع، ثوابه وذمه، عقابه». وأرادوا هذا المعنى.

بل بالنسبة إلى اللّه تعالى لا معنى لفرض استحقاق المدح والذم اللسانيين عنده، بل ليست مجازاًته بالخير الا الثواب وليست مجازاًته بالشر الا العقاب.

واما الشق الثانى من هذه الدعوى فالجواب عنه: انه لما كان المفروض ان المدح والذم من القضايا المشهورات التى تتطابق عليها آراء العقلاء كافة فلا بد ان يفرض فيه ان يكون صالحاً لدعوة كل واحد من الناس. ومن هنا نقول: انه مع هذا الفرض يستحيل توجيه دعوة مولوية من اللّه تعالى ثانياً لاستحالة جعل الداعى مع فرض وجود ما يصلح للدعوة عند المكلف الا من باب التأكيد ولفت النظر. ولذا ذهبنا هناك إلىٰ ان الأوامر الشرعية الواردة فى موارد حكم العقل مثل وجوب الطاعة ونحوها يستحيل فيها ان تكون أوامر تأسيسية (أى مولوية)، بل هى أوامر تأكيدية (أى إرشادية).

واما ان هذا الإدراك لايدعو الا الفذ من الناس فقد يكون صحيحاً ولكن لايضر فى مقصودنا، لأنه لانقصد من كون حكم العقل داعياً انه داع بالفعل لكل أحد، بل انما نقصد ـ وهو النافع لنا ـ انه صالح للدعوة.

وهذا شأن كل داع حتىٰ الأوامر المولوية، فانه لايترقب منها الا صلاحيتها للدعوة لا فعلية الدعوة، لأنه ليس قوام كون الأمر أمراً من قبل الشارع أو من قبل غيره فعلية دعوته لجميع المكلفين، بل الأمر فى حقيقته ليس هو الا جعل ما يصلح ان يكون داعياً، يعنى ليس المجعول فى الأمر فعلية الدعوة. وعليه، فلا يضر فى كونه صالحاً للدعوة عدم امتثال أكثر الناس.

الباب الخامس

حجيّة الظواهر

□ **تمهيدات:**

١ـ تقدم في الجزء الأول[1]: ان الغرض من المقصد الأول تشخيص ظواهر بعض الألفاظ من ناحية عامة والغاية منه ـ كما ذكرنا ـ تنقيح صغريات أصالة الظهور. وطبعاً انما يكون ذلك في خصوص الموارد التي وقع فيها الخلاف بين الناس.

وقلنا: اننا سنبحث عن الكبرى، وهي حجية «أصالة الظهور»، في المقصد الثالث. وقد حل بحمد اللّه تعالى موضع البحث عنها.

٢ـ ان البحث عن حجية الظواهر من توابع البحث عن الكتاب والسنة، أعني ان الظواهر ليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب والسنة بل انما تحتاج إلىٰ إثبات حجيتها لغرض الأخذ بالكتاب والسنة، فهي من متممات حجيتها، إذ من الواضح انه لا مجال للاخذ بهما من دون ان تكون ظواهرهما حجة. والنصوص التي هي قطعية الدلالة أقل القليل فيهما.

٣ـ تقدم ان الأصل حرمة العمل بالظن ما لم يدل دليل قطعي علىٰ حجيته، والظواهر من جملة الظنون، فلا بد من التماس دليل قطعي علىٰ حجيتها ليصح التمسك بظواهر الآيات والأخبار. وسيأتي بيان هذا الدليل.

٤ـ ان البحث عن الظهور يتم بمرحلتين:

الاولى ـ في ان هذا اللفظ المخصوص ظاهر في هذا المعنى المخصوص أم غير

---

١ - المقصد الأول، ص٤١

ظاهر. والمقصد الأول كله متكفل بالبحث عن ظهور بعض الألفاظ التى وقع الخلاف فى ظهورها، كالأوامر والنواهى والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد. وهى فى الحقيقة من بعض صغريات أصالة الظهور.

الثانية ـ فى ان اللفظ الذى قد أحرز ظهوره هل هو حجة عند الشارع فى ذلك المعنى، فيصح ان يحتج به المولى على المكلفين ويصح ان يحتج به المكلفون؟

والبحث عن هذه المرحلة الثانية هو المقصد الذى عقد من أجله هذا الباب، وهو الكبرى التى إذا ضممناها إلىٰ صغرياتها يتم لنا الأخذ بظواهر الآيات والروايات.

٥ـ ان المرحلة الاولى ـ وهى تشخيص صغريات أصالة الظهور ـ تقع بصورة عامة فى موردين:

الأول ـ فى وضع اللفظ للمعنى المبحوث عنه، فانه إذا أحرز وضعه له لا محالة يكون ظاهراً فيه، نحو وضع صيغة إفعل للوجوب والجملة الشرطية لما يستلزم المفهوم. إلىٰ غير ذلك.

الثانى ـ فى قيام قرينة عامة أو خاصة علىٰ إرادة المعنى من اللفظ. والحاجة إلى القرينة اما فى مورد إرادة غير ما وضع له اللفظ، واما فى مورد اشتراك اللفظ فى أكثر من معنى. ومع فرض وجود القرينة لا محالة يكون اللفظ ظاهراً فيما قامت عليه القرينة سواء كانت القرينة متصلة أو منفصلة.

وإذا اتضحت هذه التمهيدات فينبغى ان نتحدث عما يهم من كل من المرحلتين فى مباحث مفيدة فى الباب.

طرق إثبات الظواهر

إذا وقع الشك فى الموردين السابقين، فهناك طرق لمعرفة وضع الألفاظ ومعرفة القرائن العامة:

منها: ان يتتبع الباحث بنفسه استعمالات العرب ويعمل رأيه واجتهاده إذا كان من أهل الخبرة باللسان والمعرفة بالنكات البيانية. ونظير ذلك ما استنبطناه من

ان كلمة «الأمر» لفظ مشترك بين ما يفيد معنى الشيء والطلب[١]، وذلك بدلالة اختلاف اشتقاق الكلمة بحسب المعنيين واختلاف الجمع فيها بحسبها.

ومنها: ان يرجع إلىٰ علامات الحقيقة والمجاز كالتبادر وأخواته. وقد تقدم الكلام عن هذه العلامات[٢].

ومنها: ان يرجع إلىٰ أقوال علماء اللغة. وسيأتى بيان قيمة أقوالهم.

وهناك اصول اتبعها بعض القدماء لتعيين وضع الألفاظ أو ظهوراتها، فى موارد تعارض أحوال اللفظ. والحق انه لا أصل لها مطلقاً، لأنه لا دليل علىٰ اعتبارها. وقد أشرنا إلىٰ ذلك فيما تقدم[٣].

وهى مثل ما ذهبوا إليه من أصالة عدم الاشتراك فى مورد الدوران بين الاشتراك وبين الحقيقة والمجاز، ومثل أصالة الحقيقة لإثبات وضع اللفظ عند الدوران بين كونه حقيقة أو مجازاً.

اما انه لا دليل علىٰ اعتبارها، فلان حجية مثل هذه الاصول لابد من استنادها إلىٰ بناء العقلاء. والمسلم من بنائهم هو ثبوته فى اصول التى تجرى لإثبات مرادات المتكلم دون ما يجرى لتعيين وضع الألفاظ والقرائن. ولا دليل آخر فى مثلها غير بناء العقلاء.

حجية قول اللغوى

ان أقوال اللغويين لا عبرة باكثرها فى مقام استكشاف وضع الألفاظ لان أكثر المدونين للغة همهم ان يذكروا المعانى التى شاع استعمال اللفظ فيها من دون كثير عناية منهم بتمييز المعانى الحقيقة من المجازية الا نادرا، عدا الزَمَخشرى فى كتابه «أساس اللغة»، وعدا بعض المؤلفات فى فقه اللغة.

وعلىٰ تقدير ان ينص اللغويون على المعنى الحقيق، فان أفاد نصهم العلم بالوضع فهو، والا فلا بد من التماس الدليل علىٰ حجية الظن الناشىء من قولهم. وقيل فى الاستدلال عليه وجوه من الأدلة لا بأس بذكرها وما عندنا فيها:

١- المقصود الأول، ص٤٩   ٢- المقصد الأول، ص٢٠   ٣- المقصد الأول، ص٢٤

أولاً ـ قيل: الدليل الإجماع.

وذلك لأنه قائم على الأخذ بقول اللغوى بلا نكير من أحد وان كان اللغوى واحداً.

أقول: وانى لنا بتحصيل هذا الإجماع العملى المدّعى بالنسبة إلىٰ جميع الفقهاء؟ وعلىٰ تقدير تحصيله فانى لنا من إثبات حجية مثله؟ وقد تقدم البحث مفصلا عن منشأ حجية الإجماع، وليس هو مما يشمل هذا المقام بما هو حجة، لان المعصوم لا يرجع إلىٰ نصوص أهل اللغة حتىٰ يستكشف من الإجماع موافقته فى هذه المسألة، أى رجوعه إلىٰ أهل اللغة عملاً.

ثانياً ـ قيل: الدليل بناء العقلاء.

لان من سيرة العقلاء وبنائهم العملى على الرجوع إلىٰ أهل الخبرة الموثوق بهم فى جميع الامور التى يحتاج فى معرفتها إلىٰ خبرة واعمال الرأى والاجتهاد، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها، ومن المعلوم ان اللغوى معدود من أهل الخبرة فى فنه. والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها.

أقول: ان بناء العقلاء انما يكون حجة إذا كان يستكشف منه علىٰ نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقتهم. وهذا بديهى. ولكن نحن نناقش إطلاق المقدمة المتقدمة القائلة:

ان موافقة الشارع لبناء العقلاء تستكشف من مجرد عدم ثبوت ردعه عن طريقتهم، بل لا يحصل هذا الاستكشاف الا باحد شروط ثلاثة كلها غير متوفرة فى المقام:

١ـ الا يكون مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى البناء والسيرة، فانه فى هذا الفرض لابد ان يستكشف انه متحد المسلك معهم بمجرد عدم ثبوت ردعه لأنه من العقلاء بل رئيسهم. ولو كان له مسلك ثان لبيّنه ولعرفناه، وليس هذا مما يخفى.

ومن هذا الباب، الظواهر وخبر الواحد، فان الأخذ بالظواهر والاعتماد عليها

فى التفهيم، مما جرت عليها سيرة العقلاء، والشارع لابد ان يكون متحد المسلك معهم لأنه لا مانع من ذلك بالنسبة إليه وهو منهم بما هم عقلاء ولم يثبت منه ردع. وكذلك يقال فى خبر الواحد الثقة فانه لا مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى الاعتماد عليه فى تبليغ الأحكام ولم يثبت منه الردع.

اما الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فلا معنى لفرض ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فى ذلك، لأنه لا معنى لفرض حاجته إلىٰ أهل الخبرة فى شأن من الشؤون حتىٰ يمكن فرض ان تكون له سيرة عملية فى ذلك لاسيما فى اللغة العربية.

٢ـ إذا كان هناك مانع من ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، فلا بد ان يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتىٰ فى الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع، فإذا لم يثبت حينئذٍ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء. وهذا مثل الاستصحاب فانه لما كان مورده الشك فى الحالة السابقة فلا معنى لفرض اتحاد الشارع فى المسلك مع العقلاء بالأخذ بالحالة السابقة، إذ لا معنى شكه فى بقاء حكمه، ولكن لما كان الاستصحاب قد جرت السيرة فيه حتىٰ فى الامور الشرعية ولم يثبت ردع الشارع عنه فانه يستكشف منه امضاؤه لطريقتهم.

اما الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فى اللغة فلم يعلم جريان السيرة العقلائية فى الأخذ بقول اللغوى فى خصوص الامور الشرعية، حتىٰ يستكشف من عدم ثبوت ردعه رضاه بهذه السيرة فى الامور الشرعية.

٣ـ إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلا بد حينئذٍ من قيام دليل خاص قطعى علىٰ رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وفى مقامنا ليس عندنا هذا الدليل، بل الآيات الناهية عن اتباع الظن كافية فى ثبوت الردع عن هذه السيرة العملية.

ثالثاً ـ قيل: الدليل حكم العقل.

لان العقل يحكم بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا بد ان يحكم الشارع بذلك أيضاً، إذ ان هذا الحكم العقلى من الآراء المحمودة التى تطابقت عليها آراء العقلاء، والشارع منهم، بل رئيسهم. وبهذا الحكم العقلى أوجبنا رجوع العامى إلى المجتهد فى التقليد، غاية الأمر انا اشترطنا فى المجتهد شروطاً خاصة كالعدالة

والذكورة لدليل خاص. وهذا الدليل الخاص غير موجود فى الرجوع إلىٰ قول اللغوى، لأنه فى الشؤون الفنية لم يحكم العقل الا برجوع الجاهل إلى العالم الموثوق به من دون اعتبار عدالة أو نحوها كالرجوع إلى الأطباء والمهندسين. وليس هناك دليل خاص يشترط العدالة أو نحوها فى اللغوى، كما ورد فى المجتهد.

أقول: وهذا الوجه أقرب الوجوه فى إثبات حجية قول اللغوى، ولم أجد الآن ما يقدح به.

الظهور التصورى والتصديقى

قيل: ان الظهور علىٰ قسمين: تصورى وتصديقى.

١ـ الظهور التصورى الذى ينشأ من وضع اللفظ لمعنى مخصوص. وهو عبارة عن دلالة مفردات الكلام علىٰ معانيها اللغوية أو العرفية. وهو تابع للعلم بالوضع سواء كان فى الكلام أو فى خارجه قرينة علىٰ خلافه أو لم تكن.

٢ـ الظهور التصديقى الذى ينشأ من مجموع الكلام. وهو عبارة عن دلالة جملة الكلام علىٰ ما يتضمنه من المعنى، فقد تكون دلالة الجملة مطابقة لدلالة المفردات وقد تكون مغايرة لها كما إذا احتف الكلام بقرينة توجب صرف مفاد جملة الكلام عما يقتضيه مفاد المفردات. والظهور التصديقى يتوقف علىٰ فراغ المتكلم من كلامه فان لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء من القرائن فمادام متشاغلاً بالكلام لاينعقد لكلامه الظهور التصديقى.

ويستتبع هذا الظهور التصديقى ظهور ثان تصديقى، وهو الظهور بأن هذا هو مراد المتكلم، وهذا هو المعين لمراد المتكلم فى نفس الأمر. فيتوقف علىٰ عدم القرينة المتصلة والمنفصلة، لان القرينة مطلقاً تهدم هذا الظهور، بخلاف الظهور التصديقى الأول فانه لاتهدمه القرينة المنفصلة.

أقول: ونحن لانتعقل هذا التقسيم، بل الظهور قسم واحد، وليس هو الا دلالة اللفظ علىٰ مراد المتكلم. وهذه الدلالة هى التى نسميها الدلالة التصديقية. وهى ان يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم العلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظن

بمراده. والأول يسمى «النص»، ويختص الثانى باسم «الظهور».

ولا معنى للقول بأن اللفظ ظاهر ظهوراً تصورياً فى معناه الموضوع له، وقد سبق فى المقصد الأول[١] بيان حقيقة الدلالة، وان ما يسمونه بالدلالة التصورية ليست بدلالة، وانما كان ذلك منهم تسامحاً فى التعبير بل هى من باب تداعى المعانى، فلا علم ولا ظن فيها بمراد المتكلم، فلا دلالة فلا ظهور، وانما كان خطور. والفرق بعيد بينهما.

واما تقسيم الظهور التصديقى إلىٰ قسمين فهو تسامح أيضاً، لأنه لايكون الظهور ظهوراً الا إذا كشف عن المراد الجدى للمتكلم اما علىٰ نحو اليقين أو الظن، فالقرينة المنفصلة لا محالة تهدم الظهور مطلقاً. نعم قبل العلم بها يحصل للمخاطب قطع بدوى أو ظن بدوى يزولان عند العلم بها، فيقال حينئذٍ قد انعقد للكلام ظهور علىٰ خلاف ما تقتضيه القرينة المنفصلة. وهذا كلام شايع عن الاصوليين[٢]. وفى الحقيقة ان غرضهم من ذلك، الظهور الابتدائى البدوى الذى يزول عند العلم بالقرينة المنفصلة، لا انه هناك ظهوران، ظهور لايزول بالقرينة المنفصلة وظهور يزول بها. ولا بأس ان يسمى هذا الظهور البدوى، الظهور الذاتى وتسميته بالظهور مسامحة علىٰ كل حال.

وعلىٰ كل حال، سواء سميت الدلالة التصورية ظهوراً أم لم تسم، وسواء سمى الظن البدوى ظهوراً أم لم يسم، فان موضع الكلام فى حجية الظهور، هو الظهور الكاشف عن مراد المتكلم بما هو كاشف وان كان كشفاً نوعياً.

وجه حجية الظهور

ان الدليل علىٰ حجية الظاهر منحصر فى بناء العقلاء. والدليل يتألف من مقدمتين قطعيتين، علىٰ نحو ما تقدم فى الدليل علىٰ حجية خبر الواحد من طريق بناء العقلاء. وتفصيلهما هنا ان نقول:

المقدمة الاولى ـ انه من المقطوع به الذى لايعتريه الريب ان أهل المحاورة من

١- المقصد الأول، ص١٨ ٢- المقصد الأول، ص١١٠

العقلاء قد جرت سيرتهم العملية وتبانيهم فى محاوراتهم الكلامية علىٰ اعتماد المتكلم علىٰ ظواهر كلامه فى تفهيم مقاصده، ولايفرضون عليه ان يأتى بكلام قطعى فى مطلوبه لايحتمل الخلاف. وكذلك ـ تبعاً لسيرتهم الاولى ـ تبانوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها فى فهم مقاصده، ولايحتاجون فى ذلك إلىٰ ان يكون كلامه نصاً فى مطلوبه لايحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجة للمتكلم على السامع يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو حمله علىٰ خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجة للسامع على المتكلم يحاسبه عليه ويحتج به عليه لو ادعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره ويدان به وان لم يكن نصاً فى المراد.

المقدمة الثانية ـ ان من المقطوع به أيضاً ان الشارع المقدس لم يخرج فى محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء فى تفهيم مقاصده بدليل ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم، فهو متحد المسلك معهم، ولا مانع من اتحاده معهم فى هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه.

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان القطعيتان لا محالة يثبت علىٰ سبيل الجزم ان الظاهر حجة عند الشارع، حجة له على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

هذا، ولكن وقعت لبعض الناس شكوك فى عموم كل من المقدمتين، لابد من التعرض لها وكشف الحقيقة فيها.

اما المقدمة الاولى، فقد وقعت عدة أبحاث فيها:

١ـ فى ان تبانى العقلاء علىٰ حجية الظاهر هل يشترط فيه حصول الظن الفعلى بالمراد؟

٢ـ فى ان تبانيهم هل يشترط فيه عدم الظن بخلاف الظاهر؟

٣ـ فى ان تبانيهم هل يشترط فيه جريان أصالة عدم القرينة؟

٤ـ فى ان تبانيهم هل هو مختص بمن قصد افهامه فقط، أو يعم غيرهم فيكون الظاهر حجة مطلقاً؟

واما المقدمة الثانية، فقد وقع البحث فيها فى حجية ظواهر الكتاب العزيز، بل

قيل: ان الشارع ردع عن الأخذ بظواهر الكتاب فلم يكن متحد المسلك فيه مع العقلاء. وهذه المقالة منسوبة إلى الأخباريين. وعليه فينبغي البحث عن كل واحد واحد من هذه الامور، فنقول:

أ ـ اشتراط الظن الفعلي بالوفاق:

قيل: لابد في حجية الظاهر من حصول ظن فعلي بمراد المتكلم، والا فهو ليس بظاهر. يعني ان المقوم لكون الكلام ظاهراً حصول الظن الفعلي للمخاطب بالمراد منه، والا فلايكون ظاهراً، بل يكون مجملاً.

أقول: من المعلوم ان الظهور صفة قائمة باللفظ، وهو كونه بحالة يكون كاشفاً عن مراد المتكلم ودالاً عليه، والظن بما هو ظن أمر قائم بالسامع لا باللفظ فكيف يكون مقوماً لكون اللفظ ظاهراً، وانما اقصى ما يقال انه يستلزم الظن فمن هذه الجهة يتوهم ان الظن يكون مقوماً لظهوره.

وفي الحقيقة ان المقوم لكون الكلام ظاهراً عند أهل المحاورة هو كشفه الذاتي عن المراد، أي كون الكلام من شأنه ان يثير الظن عند السامع بالمراد منه، وان لم يحصل ظن فعلي للسامع، لان ذلك هو الصفة القائمة بالكلام المقومة لكونه ظاهراً عند أهل المحاورة. والمدرك لحجية الظاهر ليس الا بناء العقلاء فهو المتبع في أصل الحجية وخصوصياتها. الا ترى لايصح للسامع ان يحتج بعدم حصول الظن الفعلي عنده من الظاهر إذا أراد مخالفته مهما كان السبب لعدم حصول ظنه، مادام ان اللفظ بحالة من شأنه ان يثير الظن لدى عامة الناس.

وهذا ما يسمى بالظن النوعي، فيكتفي به في حجية الظاهر، كما يكتفي به في حجية خبر الواحد كما تقدم، والا لو كان الظن الفعلي معتبراً في حجية الظهور لكان كل كلام في آن واحد حجة بالنسبة إلىٰ شخص غير حجة بالنسبة إلىٰ شخص آخر. وهذا ما لا يتوهمه أحد. ومن البديهي انه لايصح ادعاء ان الظاهر لكي يكون حجة لابد ان يستلزم الظن الفعلي عند جميع الناس بغير استثناء، والا فلايكون حجة بالنسبة إلىٰ كل أحد.

ب ـ اعتبار عدم الظن بالخلاف:

قيل: ان لم يعتبر الظن بالوفاق فعلى الأقل يعتبر الا يحصل ظن بالخلاف.

قال الشيخ صاحب الكفاية فى رده: «والظاهر ان سيرتهم علىٰ اتباعها [أى الظواهر] من غير تقييد بإفادتها الظن فعلاً، ولا بعدم الظن كذلك علىٰ خلافها قطعاً، ضرورة انه لا مجال للاعتذار من مخالفتها بعدم إفادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف»(١).

أقول: ان كان منشأ الظن بالخلاف أمر يصح فى نظر العقلاء الاعتماد عليه فى التفهيم، فانه لاينبغى الشك فى ان مثل هذا الظن يضر فى حجية الظهور بل ـ على التحقيق ـ لايبقى معه ظهور للكلام حتىٰ يكون موضعاً لبناء العقلاء، لان الظهور يكون حينئذٍ علىٰ طبق ذلك الأمر المعتمد عليه فى التفهيم، حتىٰ لو فرض ان ذلك الأمر ليس بأمارة معتبرة عند الشارع، لان الملاك فى ذلك، بناء العقلاء.

واما إذا كان منشأ الظن ليس مما يصح الاعتماد عليه فى التفهيم عند العقلاء فلا قيمة لهذا الظن من ناحية بناء العقلاء علىٰ اتباع الظاهر، لان الظهور قائم فى خلافه، ولاينبغى الشك فى عدم تأثير مثله فى تبانيهم علىٰ حجية الظهور. والظاهر ان مراد الشيخ صاحب الكفاية من «الظن بالخلاف» هذا القسم الثانى فقط لا ما يعم القسم الأول.

ولعل مراد القائل باعتبار عدم الظن بالخلاف هو القسم الأول فقط، لا ما يعم القسم الثانى، فيقع التصالح بين الطرفين.

ج ـ أصالة عدم القرينة:

ذهب الشيخ الأعظم فى رسائله إلىٰ ان الاصول الوجودية ـ مثل أصالة الحقيقة وأصالة العموم وأصالة الإطلاق ونحوها التى هى كلها أنواع لأصالة الظهور ـ ترجع كلها إلىٰ أصالة عدم القرينة، بمعنى ان أصالة الحقيقة ترجع إلىٰ أصالة عدم قرينة المجاز، وأصالة العموم إلىٰ أصالة عدم المخصص ... وهكذا. والظاهر ان غرضه

١- كفاية الاصول، ص٣٢٤، طبع مؤسسة النشر الاسلامى

من الرجوع: ان حجية أصالة الظهور انما هى من جهة بناء العقلاء علىٰ حجية أصالة عدم القرينة.

وذهب الشيخ صاحب الكفاية إلى العكس من ذلك، أى انه يرى ان أصالة عدم القرينة هى التى ترجع إلىٰ أصالة الظهور. يعنى ان العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء علىٰ أصالة الظهور، وهو نفسه بناء علىٰ أصالة عدم القرينة، لا انه هناك، بناءان عندهم: بناء علىٰ أصالة عدم القرينة وبناء آخر علىٰ أصالة الظهور والبناء الثانى بعد البناء الأول ومتوقف عليه، ولا ان البناء علىٰ أصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه إلى البناء علىٰ أصالة عدم القرينة.

أقول: الحق ان الأمر لا كما أفاده الشيخ الأعظم ولا كما أفاده صاحب الكفاية، فانه ليس هناك أصل عند العقلاء غير أصالة الظهور يصح ان يقال له: أصالة عدم القرينة، فضلاً عن ان يكون هو المرجع لأصالة الظهور أو ان أصالة الظهور هى المرجع له.

بيان ذلك: انه عند الحاجة إلىٰ إجراء أصالة الظهور لابد ان يحتمل ان المتكلم الحكيم أراد خلاف ظاهر كلامه. وهذا الاحتمال لايخرج عن احدى صورتين لا ثالثة لهما:

الاولى، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر مع العلم بعدم نصب قرينة من قبله لا متصلة ولا منفصلة. وهذا الاحتمال اما من جهة احتمال الغفلة عن نصب القرينة أو احتمال قصد الايهام، أو احتمال الخطأ، أو احتمال قصد الهزل، أو لغير ذلك ـ فانه فى هذه الموارد يلزم المتكلم بظاهر كلامه، فيكون حجة عليه، ويكون حجة له أيضاً على الآخرين. ولاتسمع منه دعوى الغفلة ونحوها، وكذلك لاتسمع من الآخرين دعوى احتمالهم للغفلة ونحوها، وهذا معنى أصالة الظهور عند العقلاء، أى ان الظهور هو الحجة عندهم ـ كالنص ـ بإلغاء كل تلك الاحتمالات.

ومن الواضح انه فى هذه الموارد لا موقع لأصالة عدم القرينة سالبة بانتفاء الموضوع، لأنه لا احتمال لوجودها حتىٰ نحتاج إلىٰ نفيها بالأصل. فلا موقع إذن فى هذه الصورة للقول برجوع أصالة الظهور إلىٰ هذا الأصل، ولا للقول برجوعه إلىٰ

أصالة الظهور.

الثانية، ان يحتمل إرادة خلاف الظاهر من جهة احتمال نصب قرينة خفيت علينا ـ فانه في هذه الصورة يكون موقع لتوهم جريان أصالة عدم القرينة، ولكن في الحقيقة ان معنى بناء العقلاء علىٰ أصالة الظهور ـ كما تقدم ـ انهم يعتبرون الظهور حجة كالنص بإلغاء احتمال الخلاف، أي احتمال كان. ومن جملة الاحتمالات التي تلغى ان وجدت،احتمال نصب القرينة. وحكمه حكم احتمال الغفلة ونحوها من جهة انه احتمال ملغى ومنفي لدى العقلاء.

وعليه، فالمنفي عند العقلاء هو الاحتمال، لا ان المنفي وجود القرينة الواقعية، لان القرينة الواقعية غير الواصلة لا أثر لها في نظر العقلاء ولاتضر في الظهور حتىٰ يحتاج إلىٰ نفيها بالأصل، بينما ان معنى أصالة عدم القرينة ـ لو كانت ـ البناء علىٰ نفي وجود القرينة، لا البناء علىٰ نفي احتمالها، والبناء علىٰ نفي الاحتمال هو معنى البناء علىٰ أصالة الظهور ليس شيئاً آخر.

وإذا اتضح ذلك يكون واضحا لدينا انه ليس للعقلاء في هذه الصورة الثانية أيضاً أصل يقال له «أصالة عدم القرينة»، حتىٰ يقال برجوعه إلىٰ أصالة الظهور أو برجوعها إليه، سالبة بانتفاء الموضوع.

والخلاصة: انه ليس لدى العقلاء الا أصل واحد، هو أصالة الظهور، وليس لهم الا بناء واحد، وهو البناء علىٰ إلغاء كل احتمال ينافي الظهور: من نحو احتمال الغفلة، أو الخطأ، أو تعمد الايهام، أو نصب القرينة على الخلاف أو غير ذلك. فكل هذه الاحتمالات ـ ان وجدت ـ ملغية في نظر العقلاء، وليس معنى إلغائها الا اعتبار الظهور حجة كأنه نص لا احتمال معه بالخلاف لا انه هناك لدى العقلاء اصول متعددة وبناءات مترتبة مترابطة، كما ربما يتوهم، حتىٰ يكون بعضها متقدما علىٰ بعض، أو بعضها يساند بعضا.

نعم، لا بأس بتسمية إلغاء احتمال الغفلة بأصالة عدم الغفلة من باب المسامحة، وكذلك تسمية إلغاء احتمال القرينة بأصالة عدمها... وهكذا في كل تلك الاحتمالات ولكن ليس ذلك الا تعبيرا آخر عن أصالة الظهور. ولعل من يقول برجوع أصالة

الظهور إلىٰ أصالة عدم القرينة أو بالعكس أراد هذا المعنى من أصالة عدم القرينة. وحينئذٍ لو كان هذا مرادهم لكان كل من القولين صحيحاً ولكان مآلهما واحداً، فلا خلاف.

د ـ حجية الظهور بالنسبة إلىٰ غير المقصودين بالإفهام:

ذهب المحقق القمي في قوانينه إلىٰ عدم حجية الظهور بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه بالكلام. ومثل لغير المقصودين بالإفهام باهل زماننا وأمثالهم الذين لم يشافهوا بالكتاب العزيز وبالسنّة، نظراً إلىٰ ان الكتاب العزيز ليست خطاباته موجهة لغير المشافهين، وليس هو من قبيل تأليفات المصنفين التي يقصد بها إفهام كل قارىء لها. واما السنة فبالنسبة إلى الأخبار الصادرة عن المعصومين في مقام الجواب عن سؤال السائلين لا يقصد منها الا إفهام السائلين دون سواهم.

أقول: ان هذا القول لا يستقيم، وقد ناقشه كل من جاء بعده من المحققين، وخلاصة ما ينبغي مناقشته به ان يقال: ان هذا كلام مجمل غير واضح، فما الغرض من نفي حجية الظهور بالنسبة إلىٰ غير المقصود إفهامه؟

١ ـ ان كان الغرض ان الكلام لا ظهور ذاتي له بالنسبة إلىٰ هذا الشخص فهو أمر يكذبه الوجدان.

٢ ـ وان كان الغرض ـ كما قيل في توجيه كلامه ـ دعوى انه ليس للعقلاء بناء علىٰ إلغاء احتمال القرينة في الظواهر بالنسبة إلىٰ غير المقصود بالإفهام، فهي دعوى بلا دليل، بل المعروف في بناء العقلاء عكس ذلك، قال الشيخ الانصاري في مقام رده: «انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي وأصالة عدم الصارف عن الظاهر: بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد».

٣ ـ وان كان الغرض ـ كما قيل في توجيه كلامه أيضاً ـ انه لما كان من الجائز عقلاً ان يعتمد المتكلم الحكيم علىٰ قرينة غير معهودة ولا معروفة الا لدى من قصد إفهامه، فهو احتمال لا ينفيه العقل، لأنه لا يقبح من الحكيم ولا يلزم نقض غرضه إذا نصب قرينة تخفى علىٰ غير المقصودين بالإفهام. ومثل هذه القرينة الخفية علىٰ تقدير

وجودها لايتوقع من غير المقصود بالإفهام ان يعثر عليها بعد الفحص.

فهو كلام صحيح فى نفسه الا انه غير مرتبط بما نحن فيه، أى لايضر بحجية الظهور ببناء العقلاء.

وتوضيح ذلك: ان الذى يقوّم حجية الظهور هو نفى احتمال القرينة ببناء العقلاء لا نفى احتمالها بحكم العقل، ولا ملازمة بينهما، أى انه إذا كان احتمال القرينة لاينفيه العقل فلايلزم منه عدم نفيه ببناء العقلاء النافع فى حجية الظهور. بل الأمر أكثر من ان يقال انه لا ملازمة بينهما، فان الظهور لايكون ظهورا الا إذا كان هناك احتمال للقرينة غير منفى بحكم العقل، والا لو كان احتمالها منفيا بحكم العقل كان الكلام نصا لا ظاهراً.

وعلىٰ نحو العموم نقول: لايكون الكلام ظاهراً ليس بنص قطعى فى المقصود الا إذا كان مقترنا باحتمال عقلى أو احتمالات عقلية غير مستحيلة التحقق، مثل احتمال خطأ المتكلم، أو غفلته، أو تعمده للايهام لحكمة، أو نصبه لقرينة تخفى علىٰ الغير أو لاتخفى. ثم لايكون الظاهر حجة الا إذا كان البناء العملى من العقلاء علىٰ إلغاء مثل هذه الاحتمالات، أى عدم الاعتناء بها فى مقام العمل بالظاهر.

وعليه، فالنفى الادعائى العملى للاحتمالات هو المقوم لحجية الظهور، لا نفى الاحتمالات عقلاً من جهة استحالة تحقق المحتمل، فانه إذا كانت الاحتمالات مستحيلة التحقق لاتكون محتملات ويكون الكلام حينئذٍ نصا لانحتاج فى الأخذ به إلىٰ فرض بناء العقلاء علىٰ إلغاء الاحتمالات.

وإذا اتضح ذلك نستطيع ان نعرف ان هذا التوجيه المذكور للقول بالتفصيل فى حجية الظهور لا وجه له، فانه أكثر ما يثبت به ان نصب القرينة الخفية بالنسبة إلىٰ من لم يقصد إفهامه أمر محتمل غير مستحيل التحقق، لأنه لايقبح من الحكيم ان يصنع مثل ذلك، فالقرينة محتملة عقلاً. ولكن هذا لايمنع من ان يكون البناء العملى من العقلاء علىٰ إلغاء مثل هذا الاحتمال، سواء أمكن ان يعثر علىٰ هذه القرينة بعد الفحص ــ لو كانت ــ أو لايمكن.

٤ــ ثم علىٰ تقدير تسليم الفرق فى حجية الظهور بين المقصودين بالإفهام وبين

غيره، فالشأن كل الشأن فى انطباق ذلك علىٰ واقعنا بالنسبة إلى الكتاب العزيز والسنة:

اما الكتاب العزيز، فانه من المعلوم لنا ان التكاليف التى يتضمنها عامة لجميع المكلفين ولا اختصاص لها بالمشافهين. وبمقتضى عمومها يجب الا تقترن بقرائن تخفى علىٰ غير المشافهين. بل لا شك فى ان المشافهين ليسوا وحدهم المقصودين بالإفهام بخطابات القرآن الكريم.

واما السنة، فان الأحاديث الحاكية لها على الأكثر تتضمن تكاليف عامة لجميع المكلفين أو المقصود بها إفهام الجميع حتىٰ غير المشافهين، وقلما يقصد بها إفهام خصوص المشافهين فى بعض الجوابات علىٰ اسئلة خاصة. وإذا قصد ذلك فان التكليف فيها لابد ان يعم غير السائل بقاعدة الاشتراك. ومقتضى الامانة فى النقل وعدم الخيانة من الرأوى المفروض فيه ذلك ان ينبه علىٰ كل قرينة دخيلة فى الظهور، ومع عدم بيانها منه يحكم بعدمها.

☐ هـ ـ حجية ظواهر الكتاب:

نسب إلىٰ جماعة من الأخباريين القول بعدم حجية ظواهر الكتاب العزيز، وأكدوا: انه لايجوز العمل بها من دون ان يرد بيان وتفسير لها من طريق آل البيت عليهم السلام.

أقول: ان القائلين بحجية ظواهر الكتاب:

١ ـ لايقصدون حجية كل ما فى الكتاب، وفيه آيات محكمات وآخر متشابهات. بل المتشابهات لايجوز تفسيرها بالرأى. ولكن التمييز بين المحكم والمتشابه ليس بالأمر العسير على الباحث المتدبر، إذا كان هنا ما يمنع من الأخذ بالظواهر التى هى من نوع المحكم.

٢ ـ لايقصدون ـ أيضاً ـ بالعمل بالمحكم من آياته جواز التسرع بالعمل به من دون فحص كامل عن كل ما يصلح لصرفه عن الظهور فى الكتاب والسنة من نحو الناسخ والمخصص والمقيد وقرينة المجاز...

٣ ـ لايقصدون ـ أيضاً ـ انه يصح لكل أحد ان يأخذ بظواهره وان لم تكن له

سابقة معرفة وعلم ودراسة لكل ما يتعلق بمضمون آياته. فالعامى وشبه العامى ليس له ان يدعى فهم ظواهر الكتاب والأخذ بها.

وهذا أمر لا اختصاص له بالقرآن، بل هذا شأن كل كلام يتضمن المعارف العالية والامور العلمية وهو يتوخّى الدقة فى التعبير. الا ترى ان لكل علم أهلاً يرجع إليهم فى فهم مقاصد كتب ذلك العلم، وان له اصحاباً يؤخذ منهم آراء ما فيه من مؤلفات. مع ان هذه الكتب والمؤلفات لها ظواهر تجرى علىٰ قوانين الكلام واصول اللغة، وسنن أهل المحاورة هى حجة على المخاطبين بها وهى حجة علىٰ مؤلفيها، ولكن لا يكفى للعامى ان يرجع إليها ليكون عالما بها أو يحتج بها أو يحتج بها عليه بغير تلمذة علىٰ أحد أهلها، ولو فعل ذلك هل تراه لا يؤنب علىٰ ذلك ولا يلام. وكل ذلك لا يسقط ظواهرها عن كونها حجة فى نفسها، ولا يخرجها عن كونها ظواهر يصح الاحتجاج بها.

وعلىٰ هذا، فالقرآن الكريم إذ نقول انه حجة على العباد، فليس معنى ذلك ان ظواهره كلها هى حجة بالنسبة إلىٰ كل أحد حتىٰ بالنسبة إلىٰ من لم يتزود بشىء من العلم والمعرفة.

وحينئذٍ نقول لمن ينكر حجية ظواهر الكتاب: ماذا تعنى من هذا الانكار؟

١ ـ ان كنت تعنى هذا المعنى الذى تقدم ذكره، وهو عدم جواز التسرع بالأخذ بها من دون فحص عما يصلح لصرفها عن ظواهرها وعدم جواز التسرع بالأخذ بها من كل أحد ـ فهو كلام صحيح. وهو أمر طبيعى فى كل كلام عال رفيع، وفى كل مؤلف فى المعارف العالية. ولكن قلنا: انه ليس معنى ذلك ان ظواهره مطلقاً ليست بحجة بالنسبة إلىٰ كل أحد.

٢ ـ وان كنت تعنى الجمود علىٰ خصوص ما ورد من آل البيت عليهم‌السلام، علىٰ وجه لا يجوز التعرض لظواهر القرآن والأخذ بها مطلقاً فيما لم يرد فيه بيان من قبلهم، حتىٰ بالنسبة إلىٰ من يستطيع فهمه من العارفين بمواقع الكلام وأساليبه ومقتضيات الأحوال، مع الفحص عن كل ما يصلح للقرينة أو ما يصلح لنسخه ـ فانه أمر لا يثبته ما ذكروه له من أدلة.

كيف، وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم، مثل ما ورد من الأمر بعرض الأخبار المتعارضة عليه، بل ورد عنهم ما هو اعظم من ذلك وهو عرض كل ما ورد عنهم على القرآن الكريم، كما ورد عنهم الأمر برد الشروط المخالفة للكتاب فى أبواب العقود، ووردت عنهم أخبار خاصة دالة علىٰ جواز التمسك بظواهره نحو قوله عليه السلام لزُرارة لما قال له: «من اين علمت ان المسح ببعض الرأس؟» فقال عليه السلام: «لمكان الباء»[1] ويقصد الباء من قوله تعالى: ﴿**وَامسَحُوا بِرُؤُوسِكُم**﴾[2]. فعرّف زرارة كيف يستفيد الحكم من ظاهر الكتاب.

ثم إذا كان يجب الجمود علىٰ ما ورد من أخبار بيت العصمة فان معنى ذلك هو الأخذ بظواهر أقوالهم لا بظواهر الكتاب. وحينئذٍ ننقل الكلام إلىٰ نفس أخبارهم حتىٰ فيما يتعلق منها بتفسير الكتاب، فنقول: هل يكفى لكل أحد ان يرجع إلىٰ ظواهرها من دون تدبر وبصيرة ومعرفة، ومن دون فحص عن القرائن وإطلاع علىٰ كل ما دخل فى مضامينها؟

بل هذه الأخبار لاتقل من هذه الجهة عن ظواهر الكتاب، بل الأمر فيها اعظم لان سندها يحتاج إلىٰ تصحيح وتنقيح وفحص، ولان جملة منها منقول بالمعنى، وما ينقل بالمعنى لايحرز فيه نص ألفاظ المعصوم وتعبيره ولا مراداته. ولايحرز فى أكثرها ان النقل كان لنص الألفاظ.

واما ما ورد من النهى عن التفسير بالرأى، مثل النبوى المشهور: «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»[3] فالجواب عنه ان التفسير غير الأخذ بالظاهر والأخذ بالظاهر لايسمى تفسيراً. علىٰ ان مقتضى الجمع بينها وبين تلك الأخبار المجوّزة للاخذ بالكتاب والرجوع إليه حمل التفسير بالرأى ـ إذا سلمنا انه يشمل الأخذ بالظاهر ـ علىٰ معنى التسرع بالأخذ به بالاجتهادات الشخصية من دون فحص ومن دون سابق معرفة وتأمل ودراسة كما يعطيه التعليل فى بعضها بأن

١- من لا يحضره الفقيه، ١/٣٠ ٢- المائدة /٦

٣- راجع ميزان الحكمة، ٩٥/٨.

فيه ناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً.

مع انه فى الكتاب العزيز من المقاصد العالية ما لا ينالها الا أهل الذكر، وفيه ما يقصر عن الوصول إلىٰ إدراكه أكثر الناس. ولا يزال تنكشف له من الاسرار ما كان خافياً على المفسرين كلما تقدمت العلوم والمعارف مما يوجب الدهشة ويحقق اعجازه من هذه الناحية.

والتحقيق ان فى الكتاب العزيز جهات كثيرة من الظهور تختلف ظهوراً وخفاء، وليست ظواهره من هذه الناحية علىٰ نسق واحد بالنسبة إلىٰ أكثر الناس، وكذلك كل كلام، ولا يخرج الكلام بذلك عن كونه ظاهراً يصلح للاحتجاج به عند أهله. بل قد تكون الآية الواحدة لها ظهور من جهة لا يخفى علىٰ كل أحد، وظهور آخر يحتاج إلىٰ تأمل وبصيرة فيخفى علىٰ كثير من الناس.

ولنضرب لذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيناكَ الْكَوْثَرَ﴾[1]، فان هذه الآية الكريمة ظاهرة فى ان اللّه تعالى قد أنعم علىٰ نبيه محمد صلى الله عليه وآله باعطائه الكوثر. وهذا الظهور بهذا المقدار لا شك فيه لكل أحد. ولكن ليس كل الناس فهموا المراد من «الكوثر» فقيل: المراد به نهر فى الجنة وقيل: المراد القرآن والنبوة. وقيل: المراد به ابنته فاطمة عليها السلام. وقيل غير ذلك. ولكن من يدقق فى السورة يجد ان فيها قرينة على المراد منه، وهى الآية التى بعدها ﴿إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الأَبتَرُ﴾[2] و «الأبتر»: الذى لا عقب له، فانه بمقتضى المقابلة يفهم منها ان المراد الانعام عليه بكثرة العقب والذرية. وكلمة «الكوثر» لا تأبى عن ذلك، فان «فوعل» تأتى للمبالغة، فيراد بها المبالغة فى الكثرة، والكثرة: نماء العدد. فيكون المعنى: انا اعطيناك الكثير من الذرية والنسل. وبعد هذه المقارنة ووضوح معنى الكوثر يكون للآية ظهور يصح الاحتجاج به ولكنه ظهور بعد التأمل والتبصر. وحينئذٍ ينكشف صحة تفسير كلمة «الكوثر» بفاطمة عليها السلام لانحصار ذريته الكثيرة من طريقها، لا علىٰ ان تكون الكلمة من أسمائها.

١- الكوثر /١ ٢- الكوثر /٣

الباب السادس

الشُهرة

❐ تمهيد:

ان الشهرة لغة تتضمن معنى ذيوع الشيء ووضوحه. ومنه قولهم: «شهر فلان سيفه»، و«سيف مشهور».

وقد أطلقت (الشهرة) باصطلاح أهل الحديث علىٰ كل خبر كثر راويه علىٰ وجه لايبلغ حد التواتر. والخبر يقال له حينئذٍ: مشهور، كما قد يقال له: مستفيض.

وكذلك يطلقون «الشهرة» باصطلاح الفقهاء علىٰ كل ما لا يبلغ درجة الإجماع من الأقوال في المسألة الفقهية. فهي عندهم لكل قول كثر القائل به في مقابل القول النادر. والقول يقال به: مشهور، كما ان المفتين الكثيرين أنفسهم يقال لهم: مشهور، فيقولون: ذهب المشهور إلىٰ كذا، وقال المشهور بكذا ... وهكذا.

وعلىٰ هذا، فالشهرة في الاصطلاح علىٰ قسمين:

١ـ الشهرة في الرواية، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع نقل الخبر من عدة رواة علىٰ وجه لايبلغ حد التواتر. ولايشترط في تسميتها بالشهرة ان يشتهر العمل بالخبر عند الفقهاء أيضاً، فقد يشتهر وقد لايشتهر. وسيأتي في مبحث التعادل والتراجيح ان هذه الشهرة من اسباب ترجيح الخبر علىٰ ما يعارضه من الأخبار. فيكون الخبر المشهور حجة من هذه الجهة.

٢ـ الشهرة في الفتوى، وهي كما تقدم عبارة عن شيوع الفتوى عند الفقهاء بحكم شرعي، وذلك بأن يكثر المفتون علىٰ وجه لاتبلغ الشهرة درجة الإجماع الموجب للقطع بقول المعصوم.

فالمقصود بالشهرة ـ إذن ـ ذيوع الفتوى الموجبة للاعتقاد بمطابقتها للواقع من غير ان يبلغ درجة القطع.

وهذه الشهرة فى الفتوى علىٰ قسمين من جهة وقوع البحث عنها والنزاع فيها:

الأول ـ ان يعلم فيها ان مستندها خبر خاص موجود بين أيدينا. وتسمى حينئذٍ «الشهرة العملية». وسيأتى فى باب التعادل والتراجيح البحث عما إذا كانت هذه الشهرة العملية موجبة لجبر الخبر الضعيف من جهة السند، والبحث أيضاً عما إذا كانت موجبة لجبر الخبر غير الظاهر من جهة الدلالة.

الثانى ـ الا يعلم فيها ان مستندها أى شيء هو، فتكون شهرة فى الفتوى مجردة، سواء كان هناك خبر علىٰ طبق الشهرة ولكن لم يستند إليها المشهور أو لم يعلم استنادهم إليه، أم لم يكن خبر أصلاً. وينبغى ان تسمى هذه بـ «الشهرة الفتوائية».

وهى ـ أعنى الشهرة الفتوائية ـ موضوع بحثنا هنا الذى لأجله عقدنا هذا الباب، فقد قيل[1]: ان هذه الشهرة حجة على الحكم الذى وقعت عليه الفتوى من جهة كونها شهرة فتكون من الظنون الخاصة كخبر الواحد. وقيل: لا دليل علىٰ حجيتها. وهذا الاختلاف بعد الاتفاق علىٰ ان فتوى مجتهد واحد أو أكثر ما لم تبلغ الشهرة لاتكون حجة علىٰ مجتهد آخر ولايجوز التعويل عليها. وهذا معنى ما ذهبوا إليه من عدم جواز التقليد، أى بالنسبة إلىٰ من يتمكن من الاستنباط.

والحق انه لا دليل علىٰ حجية الظن الناشيء من الشهرة، مهما بلغ من القوة، وان كان من المسلم به ان الخبر الذى عمل به المشهور حجة ولو كان ضعيفاً من ناحية السند، كما سيأتى بيانه فى محله. وقد ذكروا لحجية الشهرة جملة من الأدلة كلها مردودة:

١- نسب الىٰ الشهيد الأول ترجيحه هذا القول ونقله عن بعض الأصحاب من دون ان يذكر اسمه. ونسب أيضاً الىٰ المحقق الخوانسارى اختيار هذا القول وعزى كذلك الىٰ صاحب المعالم. ولكن الشهرة علىٰ خلافهم.

الدليل الأول ـ اولويتها من خبر العادل

قيل: ان أدلة حجية خبر الواحد تدل علىٰ حجية الشهرة بمفهوم الموافقة، نظراً إلىٰ ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى غالباً من الظن الحاصل من خبر الواحد حتىٰ العادل. فالشهرة أولى بالحجية من خبر العادل.

والجواب: ان هذا المفهوم انما يتم إذا أحرزنا علىٰ نحو اليقين ان العلة فى حجية خبر العادل هو إفادته الظن ليكون ما هو أقوى ظناً أولى بالحجية. ولكن هذا غير ثابت فى وجه حجية خبرالواحد إذا لم يكن الثابت عدم اعتبارالظن الفعلى.

الدليل الثانى ـ عموم تعليل آية النبأ

وقيل: ان عموم التعليل فى آية النبأ ﴿**أَنْ تُصيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ**﴾[1] يدل علىٰ اعتبار مثل الشهرة: لان الذى يفهم من التعليل ان الإصابة من الجهالة هى المانع من قبول خبر الفاسق بلا تبين. فيدل علىٰ ان كل ما يؤمن معه من الإصابة بجهالة فهو حجة يجب الأخذ به. والشهرة كذلك.

والجواب: ان هذا ليس تمسكاً بعموم التعليل ـ علىٰ تقدير تسليم ان هذه الفقرة من الآية واردة مورد التعليل وقد تقدم بيان ذلك فى أدلة حجية خبر الواحد ـ بل هذا الاستدلال تمسك بعموم نقيض التعليل. ولا دلالة فى الآية علىٰ نقيض التعليل بالضرورة، لان هذه الآية نظير نهى الطبيب عن بعض الطعام لأنه حامض مثلاً، فان هذا التعليل لايدل علىٰ ان كل ما هو ليس بحامض يجوز أو يجب أكله. وكذلك هنا، فان حرمة العمل بنبأ الفاسق بدون تبين لأنه يستلزم الإصابة بجهالة لاتدل علىٰ وجوب الأخذ بكل ما يؤمن فيه ذلك وما لايستلزم الإصابة بجهالة. واما دلالتها علىٰ خصوص حجية خبر الواحد العادل فقد استفدناه من طريق آخر، وهو طريق مفهوم الشرط علىٰ ما تقدم شرحه، لا من طريق عموم التعليل.

وبعبارة اخرى: ان أكثر ما تدل الآية فى تعليلها علىٰ ان الإصابة بجهالة مانع عن تأثير المقتضى لحجية الخبر، ولاتدل علىٰ وجود المقتضى للحجية فى كل شيء

---

١ - الحجرات /٦

آخر حيث لايوجد فيه المانع حتىٰ تكون دالة علىٰ حجية مثل الشهرة المفقود فيها المانع. أو نقول: ان فقدان المانع عن الحجية فى مثل الشهرة لا يستلزم وجود المقتضى فيها للحجية ولاتدل الآية علىٰ ان كل ما ليس فيه مانع ففيه المقتضى موجود.

الدليل الثالث ـ دلالة بعض الأخبار

قيل: ان بعض الأخبار دالة علىٰ اعتبار الشهرة، مثل مرفوعة زرارة:

قال زرارة:

قلت: جعلت فداك! يأتى عنكم الخبران والحديثان المتعارضان، فبأيهما نعمل؟ قال عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذّ النادر. قلت: يا سيدى هما معاً مشهوران مأثوران عنكم. قال: خذ بما يقوله أعدلهما ... إلىٰ آخر الخبر[1].

والاستدلال بهذه المرفوعة من وجهين:

الأول ـ ان المراد من الموصول فى قوله: «بما اشتهر» مطلق المشهور بما هو مشهور، لا خصوص الخبر، فيعم المشهور بالفتوى، لان الموصول من الأسماء المبهمة التى تحتاج إلىٰ ما يعين مدلولها، والمعين لمدلول الموصول هى الصلة، وهنا وهى قوله «اشتهر» تشمل كل شيء اشتهر حتىٰ الفتوى.

الثانى ـ انه علىٰ تقدير ان يراد من الموصول خصوص الخبر فان المفهوم من المرفوعة اناطة الحكم بالشهرة. فتدل علىٰ ان الشهرة بما هى شهرة توجب اعتبار المشتهر. فيدور الحكم معها حيثما دارت، فالفتوى المشتهرة أيضاً معتبرة كالخبر المشهور.

والجواب:اما عن الوجه الأول، فبأن الموصول كما يتعين المراد منه بالصلة كذلك يتعين بالقرائن الاخرى المحفوفة به. والذى يعينه هنا السؤال المتقدم عليه، إذ السؤال وقع عن نفس الخبر والجواب لابد ان يطابق السؤال. وهذا نظير ما لو سئلت: أى اخوتك أحب إليك؟ فاجبت: من كان أكبر منى، فانه لاينبغى ان يتوهم أحد ان الحكم فى هذا الجواب يعم كل من كان أكبر منك ولو كان من غير اخوتك.

---

١ - عوالى اللئالى، ١٣٣/٤ ـ جامع أحاديث الشيعة، ابواب المقدمات، ٦٢/١

واما عن الوجه الثانى، فبأنه بعد وضوح إرادة الخبر من الموصول يكون الظاهر من الجملة تعليق الحكم على الشهرة فى خصوص الخبر، فيكون المناط فى الحكم شهرة الخبر بما انها شهرة الخبر، لا الشهرة بما هى وان كانت منسوبة لشىء آخر.

وكذلك يقاس الحال فى مقبولة ابن حنظلة الآتية فى باب التعادل والتراجيح.

تنبيه

من المعروف عن المحققين من علمائنا انهم لايجرأون علىٰ مخالفة المشهور الا مع دليل قوى ومستند جلى يصرفهم عن المشهور. بل ما زالوا يحرصون علىٰ موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ولو كان الدال علىٰ غيره أولى بالأخذ وأقوى فى نفسه، وما ذلك من جهة التقليد للأكثر ولا من جهة قولهم بحجية الشهرة. وانما منشأ ذلك أكابر المشهور من آراء العلماء لاسيما إذا كانوا من أهل التحقيق والنظر.

وهذه طريقة جارية فى سائر الفنون، فان مخالفة أكثر المحققين فى كل صناعة لاتسهل الا مع حجة واضحة وباعث قوى، لان المنصف قد يشك فى صحة رأيه مقابل المشهور فيجوّز علىٰ نفسه الخطأ، ويخشى ان يكون رأيه عن جهل مركب لاسيما إذا كان قول المشهور هو الموافق للاحتياط.

الباب السابع

السّيرة

المقصود من «السيرة» ـ كما هو واضح ـ استمرار عادة الناس وتبانيهم العمل علىٰ فعل شيء، أو ترك شيء.

والمقصود بالناس: اما جميع العقلاء والعرف العام من كل ملة ونحلة، فيعم المسلمين وغيرهم. وتسمى السيرة حينئذٍ «السيرة العقلائية». والتعبير الشايع عند الاصوليين المتأخرين تسميتها بـ «بناء العقلاء». واما جميع المسلمين بما هم مسلمون، أو خصوص أهل نحلة خاصة منهم كالامامية مثلاً. وتسمى السيرة حينئذٍ «سيرة المتشرعة» أو «السيرة الشرعية» أو «السيرة الاسلامية».

وينبغي التنبيه علىٰ حجية كل من هذين القسمين لاستكشاف الحكم الشرعي فيما جرت عليه السيرة، وعلىٰ مدى دلالة السيرة، فنقول:

١ـ حجية بناء العقلاء

لقد تكلمنا أكثر من مرة فيما سبق من هذا الجزء عن «بناء العقلاء» واستدللنا به علىٰ حجية خبر الواحد وحجية الظواهر. وقد أشبعنا الموضوع بحثاً فى مسألة «حجية قول اللغوى»[1].

وهناك قلنا: ان بناء العقلاء لايكون دليلاً الا إذا كان يستكشف منه علىٰ نحو اليقين موافقة الشارع وامضاؤه لطريقة العقلاء، لان اليقين تنتهى إليه حجية كل حجة.

---

١ - المقصد الثالث، ص٣٨٤

وقلنا هناك: ان موافقة الشارع لاتستكشف علىٰ نحو اليقين الا بأحد شروط ثلاثة. ونذكر خلاصتها هنا باسلوب آخر من البيان، فنقول:

ان السيرة اما ان ينتظر فيها ان يكون الشارع متحد المسلك مع العقلاء، إذ لا مانع من ذلك.

واما الا ينتظر ذلك، لوجود مانع من اتحاده معهم في المسلك، كما في الاستصحاب.

فان كان (الأول)، فان ثبت من الشارع الردع عن العمل بها فلا حجية فيها قطعاً.

وأن لم يثبت الردع منه فلا بد ان يعلم اتحاده في المسلك معهم، لأنه أحد العقلاء، بل رئيسهم، فلو لم يرتضها ولم يتخذها مسلكاً له كسائر العقلاء لبين ذلك ولردعهم عنها ولذكر لهم مسلكه الذى يتخذه بدلاً عنها، لاسيما في الأمارات المعمول بها عند العقلاء، كخبر الواحد الثقة والظواهر.

وان كان (الثاني)، فاما ان يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الامور الشرعية، كما في الاستصحاب.

واما الا يعلم ذلك كما في الرجوع إلىٰ أهل الخبرة في إثبات اللغات.

فان كان (الأول)، فنفس عدم ثبوت ردعه كافٍ في استكشاف موافقته لهم، لان ذلك مما يعنيه ويهمه، فلو لم يرتضها ـ وهي بمرأى ومسمع منه ـ لردعهم عنها، ولبلغهم بالردع، بأي نحو من انحاء التبليغ، فبمجرد عدم ثبوت الردع منه نعلم بموافقته، ضرورة ان الردع الواقعي غير الواصل لايعقل ان يكون ردعاً فعلياً وحجة.

وبهذا نثبت حجية مثل الاستصحاب ببناء العقلاء، لأنه لما كان مما بنى على العمل به العقلاء بما فيهم المسلمون وقد اجروه في الامور الشرعية بمرأى ومسمع من الامام، والمفروض انه لم يكن هناك ما يحول دون إظهار الردع وتبليغه من تقية ونحوها ـ فلا بد ان يكون الشارع قد ارتضاه طريقة في الامور الشرعية.

وان كان (الثاني) ـ أي لم يعلم ثبوت السيرة في الامور الشرعية ـ فانه

لايكفى حينئذ فى استكشاف موافقة الشارع عدم ثبوت الردع منه، إذ لعله ردعهم عن إجرائها فى الامور الشرعية فلم يجروها، أو لعلهم لم يجروها فى الامور الشرعية من عند أنفسهم فلم يكن من وظيفة الشارع ان يردع عنها فى غير الامور الشرعية لو كان لايرتضيها فى الشرعيات. وعليه، فلاجل استكشاف رضا الشارع وموافقته علىٰ إجرائها فى الشرعيات لابد من إقامة دليل خاص قطعى علىٰ ذلك.

وبعض السير من هذا القبيل قد ثبت عن الشارع امضاؤه لها، مثل الرجوع إلىٰ أهل الخبرة عند النزاع فى تقدير قيم الأشياء ومقاديرها، نظير القيميات المضمونة بالتلف ونحوه، وتقدير قدر الكفاية فى نفقة الأقارب ونحو ذلك.

اما ما لم يثبت فيها دليل خاص كالسيرة فى الرجوع إلىٰ أهل الخبرة فى اللغات، فلا عبرة بها، وان حصل الظن منها، لان الظن لايغنى عن الحق شيئاً. كما تقدم ذلك هناك.

۲ـ حجية سيرة المتشرعة

ان السيرة عند المتشرعة من المسلمين علىٰ فعل شيء أو تركه هى فى الحقيقة من نوع الإجماع، بل هى أرقى أنواع الإجماع، لانها إجماع عملى، من العلماء وغيرهم. والإجماع فى الفتوى إجماع قولى، ومن العلماء خاصة.

والسيرة علىٰ نحوين: تارةً يعلم فيها انها كانت جارية فى عصور المعصومين عليهم السلام، حتىٰ يكون المعصوم أحد العاملين بها أو يكون مقرراً لها، واخرى لايعلم ذلك أو يعلم حدوثها بعد عصورهم.

فان كانت علىٰ (النحو الأول)، فلا شك فى انها حجة قطعية علىٰ موافقة الشارع، فتكون بنفسها دليلاً على الحكم كالإجماع القولى الموجب للحدس القطعى برأى المعصوم. وبهذا تختلف[1] عن «سيرة العقلاء» فانها انما تكون حجة إذا ثبت من دليل آخر إمضاء الشارع لها ولو من طريق عدم ثبوت الردع من قبله كما سبق.

وان كانت علىٰ (النحو الثانى)، فلانجد مجالاً للاعتماد عليها فى استكشاف

۱- راجع حاشية شيخنا الإصفهانى قدس سره علىٰ مكاسب الشيخ، ص۲۵.

موافقة المعصوم علىٰ نحو القطع واليقين، كما قلنا فى الإجماع، وهى نوع منه. بل هى دون الاجماع القولى فى ذلك كما سيأتى وجهه.

قال الشيخ الأعظم ﴿قدس سره﴾ فى كتاب البيع فى مبحث المعاطاة: «واما ثبوت السيرة واستمرارها على التوريث ـ يقصد توريث ما يباع معاطاة ـ فهى كسائر سيراتهم الناشئة من المسامحة وقلة المبالاة فى الدين، مما لايحصى فى عبادتهم، ومعاملاتهم، كما لايخفى»[١].

ومن الواضح انه يعنى من السيرة هذا النحو الثانى. والسر فى عدم الاعتماد علىٰ هذا النحو من السيرة، هو ما نعرف من اسلوب نشأة العادات عند البشر وتأثير العادات علىٰ عواطف الناس: ان بعض الناس المتنفذين أو المغامرين قد يعمل شيئاً، استجابة لعادة غير اسلامية أو لهوى فى نفسه، أو لتأثيرات خارجية نحو تقليد الاغيار، أو لبواعث انفعالات نفسية مثل حب التفوق على الخصوم أو إظهار عظمة شخصه أو دينه أو نحو ذلك. ويأتى آخر فيقلد الأول فى عمله، ويستمر العمل، فيشيع بين الناس من دون ان يحصل من يردعهم عن ذلك، لغفلة، أو لتسامح، أو لخوف، أو لغلبة العاملين فلايصغون إلىٰ من ينصحهم، أو لغير ذلك.

وإذا مضت على العمل عهود طويلة يتلقاه الجيل بعد الجيل، فيصبح سيرة المسلمين، وينسى تأريخ تلك العادة. وإذا استقرت السيرة يكون الخروج عليها خروجاً على العادات المستحكمة التى من شأنها ان تتكوّن لها قدسية واحترام لدى الجمهور، فيعدون مخالفتها من المنكرات القبيحة، وحينئذٍ يتراءى انها عادة شرعية وسيرة اسلامية، وان المخالف لها مخالف لقانون الاسلام وخارج على الشرع.

ويشبه ان يكون من هذا الباب سيرة تقبيل اليد، والقيام احتراما للقادم، والإحتفاء بيوم النوروز، وزخرفة المساجد والمقابر ... وما إلىٰ ذلك من عادات اجتماعية حادثة.

وكل من يغتر بهذه السيرات وأمثالها، فانه لم يتوصل إلىٰ ما توصل إليه

---

١ - المكاسب، ص٨٣، طبع تبريز سنة ١٣٧٥ هـ. ق

الشيخ الانصارى الأعظم ﷺ من إدراك سر نشأة العادات عند الناس علىٰ طول الزمن، وان لكل جيل من العادات فى السلوك والاجتماع والمعاملات والمظاهر والملابس ما قد يختلف كل الاختلاف عن عادات الجيل الآخر. هذا بالنسبة إلىٰ شعب واحد وقطر واحد، فضلاً عن الشعوب والأقطار بعضها مع بعض. والتبدل فى العادات غالباً يحدث بالتدريج فى زمن طويل قد لايحس به من جرى علىٰ أيديهم التبديل.

ولأجل هذا لانثق فى السيرات الموجودة فى عصورنا انها كانت موجودة فى العصور الاسلامية الأول. ومع الشك فى ذلك فأجدر بها الا تكون حجة لان الشك فى حجية الشيء كافٍ فى وهن حجيته، إذ لا حجة الا بعلم.

٣ـ مدى دلالة السيرة

ان السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه ان تدل علىٰ مشروعية الفعل وعدم حرمته فى صورة السيرة على الفعل، أو تدل علىٰ مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل فى صورة السيرة على الترك.

اما استفادة الوجوب من سيرة الفعل، والحرمة من سيرة الترك ـ فامر لاتقتضيه نفس السيرة؛ بل كذلك الاستحباب والكراهة، لان العمل فى حد ذاته مجمل لا دلالة علىٰ أكثر من مشروعية الفعل أو الترك.

نعم المدأومة والاستمرار على العمل من قبل جميع الناس المتشرعين قد يستظهر منها استحبابه، لأنه يدل ذلك علىٰ استحسانه عندهم على الأقل.

ولكن يمكن ان يقال ان الاستحسان له ربما ينشأ من كونه اصبح عادة لهم، والعادات من شأنها ان يكون فاعلها ممدوحاً مرغوباً فيه لدى الجمهور وتاركها مذموما عندهم. فلايوثق ـ إذن ـ فيما جرت عليه السيرة بأن المدح للفاعل والذم للتارك كانا من ناحية شرعية.

والغرض ان السيرة بما هى سيرة لايستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه، فى سيرة الفعل، ولايستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته فى سيرة

الترك.

نعم هناك بعض الامور يكون لازم مشروعيتها وجوبها، والا لم تكن مشروعة. وذلك مثل الأمارة كخبر الواحد والظواهر، فان السيرة على العمل بالأمارة لما دلت علىٰ مشروعية العمل بها فان لازمه ان يكون واجباً، لأنه لايشرع العمل بها ولايصلح الا إذا كانت حجة منصوبة من قبل الشارع لتبليغ الأحكام واستكشافها. وإذا كانت حجة وجب العمل بها قطعاً لوجوب تحصيل الأحكام وتعلمها. فينتج من ذلك انه لايمكن فرض مشروعية العمل بالأمارة مع فرض عدم وجوبه.

الباب الثامن

القياس

❑ **تمهيد:**

ان القياس ـ علىٰ ما سيأتى تحديده وبيان موضع البحث فيه ـ من الأمارات التى وقعت فيها معركة الآراء بين الفقهاء.

وعلماء الامامية ـ تبعاً لآل البيت عليهم السلام ـ أبطلوا العمل به[1]. ومن الفرق الاخرى أهل الظاهر المعروفين بـ(الظاهرية) أصحاب دأود بن علىٰ بن خلف امام أهل الظاهر[2]. وكذلك الحنابلة لم يكن يقيمون له وزناً.

وأول من توسع فيه فى القرن الثانى ابوحنيفة (رأس القياسيين)، وقد نشط فى عصره، وأخذ به الشافعية والمالكية. ولقد بالغ به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الأحاديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس.

ومن المعلوم عند آل البيت عليهم السلام انهم لايجوّزون العمل به، وقد شاع عنهم: «ان دين اللّه لايصاب بالعقول» و«ان السنة إذا قيست محق الدين». بل شنوا حربا شعواء لا هوادة فيها علىٰ أهل الرأى وقياسهم ما وجدوا للكلام متسعا. ومناظرات الامام الصادق عليه السلام معهم معروفة، لاسيما مع ابى حنيفة، وقد رواها حتىٰ أهل السنة

١- ذهب أهل البيت : إلىٰ تحريمه وهو المنقول عن جملة من الصحابة وعن العلماء الشيعة قاطبةً الا ابن جُنيد وعن الامام الشافعى فى غير منضبط العلّة ونقل عن الظاهرية والنظامية تحريم القياس وذهب أكثر علماء المذاهب إلىٰ الاحتجاج به (اصول الاستنباط، ص٢٥٩).

٢- راجع وفيات الأعيان ابن خلّكان، ٢٧/٢، ترجمة «ابو سليمان دأود بن على بن خلف الإصبهانى».

إذ قال له فيما رواه ابن حزم[١] «اتق اللّه ولاتقس، فانا نقف غدا بين يدى اللّه فنقول: (قال اللّه وقال رسوله) وتقول انت وأصحابك: سمعنا ورأينا».

والذى يبدو ان المخالفين لآل البيت الذين سلكوا غير طريقهم ولم يعجبهم ان يستقوا من منبع علومهم أعوزهم العلم بأحكام اللّه وما جاء به الرسول ﷺ، فالتجأوا إلىٰ ان يصطنعوا الرأى والاجتهادات الاستحسانية للفتيا والقضاء بين الناس، بل حكموا الرأى والاجتهاد حتىٰ فيما يخالف النص، أو جعلوا ذلك عذرا مبررا لمخالفة النص، كما فى قصة تبرير الخليفة الأول لفعلة خالد بن الوليد فى قتل مالك بن نويرة وقد خلا بزوجته ليلة قتله، فقال عنه: «انه اجتهد فاخطأ!!؟»، وذلك لما أراد الخليفة عمر بن الخطاب ان يقاد به ويقام عليه الحد[٢].

وكان الرأى والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به من الصحابة والتابعين، حتىٰ بدأ البحث فيه لتركيزه وتوسعة الأخذ به فى القرن الثانى علىٰ يد ابى حنيفة وأصحابه. ثم بعد ان أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتىٰ صار فنا قائما بنفسه.

ونحن يهمنا منه البحث عن موضع الخلاف فيه وحجيته، فنقول:

١ـ تعريف القياس

ان خير التعريفات للقياس ـ فى رأينا ـ ان يقال: «هو إثبات حكم فى محل بعلة لثبوته فى محل آخر بتلك العلة». والمحل الأول، وهو المقيس، يسمى (فرعاً). والمحل الثانى، وهو المقيس عليه، يسمى (أصلاً). والعلة المشتركة تسمى (جامعاً).

وفى الحقيقة ان القياس عملية من المستدل (أى القايس) لغرض استنتاج حكم شرعى لمحل لم يرد فيه نص بحكمه الشرعى، إذ توجب هذه العملية عنده الاعتقاد يقيناً أو ظناً بحكم الشارع.

والعملية القياسية هى نفس حمل الفرع على الأصل فى الحكم الثابت للأصل

١- ابطال القياس، ص ٧١، مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٩ هـ. ق

٢- راجع كتاب «السقيفة» للمؤلف، ص١٧، الطبعة الثالثة والغدير، ١٥٨/٧.

شرعاً، فيعطى القايس حكماً للفرع مثل حكم الأصل، فان كان الوجوب أعطى له الوجوب، وان كان الحرمة فالحرمة ... وهكذا.

ومعنى هذا الإعطاء ان يحكم بأن الفرع ينبغى ان يكون محكوما عند الشارع بمثل حكم الأصل للعلة المشتركة بينهما. وهذا الإعطاء أو الحكم هو الذى يوجب عنده الاعتقاد بأن للفرع مثل ما للأصل من الحكم عند الشاعر، ويكون هذا الإعطاء أو الحكم أو الإثبات أو الحمل ـ ما شئت فعبر ـ دليلاً عنده علىٰ حكم اللّه فى الفرع.

وعليه: فـ«الدليل»: هو الإثبات الذى هو نفس عملية الحمل وإعطاء الحكم للفرع من قبل القايس.و«نتيجة الدليل»: هو الحكم بأن الشارع قد حكم فعلاً علىٰ هذا الفرع بمثل حكم الأصل.

فتكون هذه العملية من القايس دليلاً علىٰ حكم الشارع، لانها توجب اعتقاده اليقينى أو الظنى بأن الشارع له هذا الحكم.

وبهذا التقرير يندفع الاعتراض علىٰ مثل هذا التعريف بأن الدليل ـ وهو الإثبات نفسه نتيجة الدليل، بينما انه يجب ان يكون الدليل مغايرا للمستدل عليه.

وجه الدفع، انه اتضح بذلك البيان ان الإثبات فى الحقيقة ـ وهو عملية الحمل ـ عمل القايس وحكمه (لا حكم الشارع) وهو الدليل. واما المستدل عليه، فهو حكم الشارع على الفرع، وانما حصل للقايس هذا الاستدلال لحصول الاعتقاد له بحكم الشارع من تلك العملية القياسية التى اجراها.

ومن هنا يظهر ان هذا التعريف أفضل التعريفات وأبعدها عن المناقشات.

واما تعريفه بالمساواة بين الفرع والأصل فى العلة أو نحو ذلك، فانه تعريف بمورد القياس، وليست المساواة قياساً.

وعلىٰ كل حال، لايستحق الموضوع الإطالة، بعد ان كان المقصود من القياس واضحاً[١].

١- راجع الاصول العامة لفقه المقارن، ص٣٣٨ ـ ٣٤٤ وبحارالأنوار، باب البدع و الرأى و المقاييس، ٢٨٣/٢ ووسائل الشيعة، ٢٠/١٨.

۲ـ أركان القياس

بما تقدم من البيان يتضح للقياس أربعة أركان:

۱ـ «الأصل»، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً؛

۲ـ «الفرع»، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً؛

۳ـ «العلة»، وهى الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التى اقتضت ثبوت الحكم. وتسمى «جامعاً»؛

۴ـ (الحكم)، وهو نوع الحكم الذى ثبت للأصل ويراد إثباته للفرع.

وقد وقعت أبحاث عن كل من هذه الأركان مما لايهمنا التعرض لها الا فيما يتعلق بأصل حجيته وما يرتبط بذلك. وبهذا الكفاية.

۳ـ حجية القياس

ان حجية كل أمارة تناط بالعلم ـ وقد سبق بيان ذلك فى هذا الجزء أكثر من مرة ـ فالقياس، كباقى الأمارات، لايكون حجة الا فى صورتين لا ثالث لهما:

۱ـ ان يكون بنفسه موجباً للعلم بالحكم الشرعى؛

۲ـ ان يقوم دليل قاطع علىٰ حجيته، إذا لم يكن بنفسه موجبا للعلم.

وحينئذٍ لابد من بحث موضوع حجية القياس من الناحيتين، فنقول:

□ أ ـ هل القياس يوجب العلم؟

ان القياس نوع من «التمثيل» المصطلح عليه فى المنطق. وقلنا هناك: «ان التمثيل من الأدلة التى لاتفيد الا الاحتمال، لأنه لايلزم من تشابه شيئين فى أمر، بل فى عدة امور، ان يتشابها من جميع الوجوه والخصوصيات»[۱].

نعم، إذا قويت وجوه الشبه بين الأصل والفرع وتعددت، يقوى فى النفس الاحتمال حتىٰ يكون ظناً ويقرب من اليقين. والقيافة من هذا الباب. ولكن كل ذلك لايغنى عن الحق شيئاً.

غير انه إذا علمنا ـ بطريقة من الطرق ـ ان جهة المشابهة علة تامة لثبوت

۱ـ المنطق (للمؤلف)، الجزء الثانى، ص۲۶۷، س۳

الحكم فى الأصل عند الشارع، ثم علمنا أيضاً بأن هذه العلة التامة موجوة بخصوصياتها فى الفرع، فانه لا محالة يحصل لنا، علىٰ نحو اليقين، استنباط ان مثل هذا الحكم ثابت فى الفرع كثبوته فى الأصل، لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة. ويكون من القياس المنطق البرهانى الذى يفيد اليقين.

ولكن الشأن كل الشأن فى حصول الطريق لنا إلى العلم بأن الجامع علة تامة للحكم الشرعى. وقد سبق[1]، ان ملاكات الأحكام لا مَسْرَح للعقول، أو لا مجال للنظر العقلى فيها، فلاتعلم الا من طريق السماع من مبلغ الأحكام الذى نصبه اللّٰه تعالى مبلغاً وهادياً. والغرض من كون الملاكات لا مسرح للعقول فيها ان أصل تعليل الحكم بالملاك لايعرف الا من طريق السماع لأنه أمر توقيفى، اما نفس وجود الملاك فى ذاته فقد يعرف من طريق الحس ونحوه، لكن لا بما هو علة وملاك، كالاسكار فان كونه علة للتحريم فى الخمر لايمكن معرفته من غير طريق التبليغ بالأدلة السمعية، اما وجود الاسكار فى الخمر وغيره من المسكرات فامر يعرف بالوجدان، ولكن لا ربط لذلك بمعرفة كونه هو الملاك فى التحريم، فانه ليس هذا من الوجدانيات.

وعلىٰ كل حال، فان السر فى ان الأحكام وملاكاتها لا مسرح للعقول فى معرفتها واضح، لانها امور توقيفية من وضع الشارع، كاللغات والعلامات والإشارات التى لاتعرف الا من قبل واضعيها، ولاتدرك بالنظر العقلى، الا من طريق الملازمات العقلية القطعية التى تكلمنا عنها فيما تقدم فى بحث الملازمات العقلية فى الجزء الثانى. وفى دليل العقل من هذا الجزء. والقياس لايشكل ملازمة عقلية بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس.

نعم، إذا ورد نص من قبل الشارع فى بيان علة الحكم فى المقيس عليه فانه يصح الاكتفاء به فى تعدية الحكم إلى المقيس بشرطين: الأول، ان نعلم بأن العلة المنصوصة تامة يدور معها الحكم اينما دارت، والثانى، ان نعلم بوجودها فى المقيس.

١- المقصد الثالث، ص٣٧٤

والخلاصة: ان القياس فى نفسه لايفيد العلم بالحكم، لأنه لايتكفل ثبوت الملازمة بين حكم المقيس عليه وحكم المقيس. ويستثنى منه منصوص العلة بالشرطين اللذين تقدما. وفى الحقيقة ان منصوص العلة ليس من نوع القياس كما سيأتى بيانه. وكذلك قياس الاولوية.

ولأجل ان يتضح الموضوع أكثر، نقول: ان الاحتمالات الموجودة فى كل قياس خمسة ومع هذه الاحتمالات لاتحصل الملازمة بين حكم الأصل وحكم الفرع، ولايمكن رفع هذهالاحتمالات الابورودالنص من الشارع، والاحتمالات هى:

١ـ احتمال ان يكون الحكم فى الأصل معللا عند اللّه بعلة اخرى غير ما ظنه القايس. بل يحتمل علىٰ مذهب هؤلاء الا يكون الحكم معللا عند اللّه بشيء أصلاً، لانهم لايرون الأحكام الشرعية معللة بالمصالح والمفاسد، وهذا من مفارقات آرائهم فانهم إذا كانوا لايرون تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد فكيف يؤكدون تعليل الحكم الشرعى فى المقيس عليه بالعلة التى يظنونها، بل كيف يحصل لهم الظن بالتعليل؟

٢ـ احتمال ان هناك وصفا آخر ينضم إلىٰ ما ظنه القايس علة بأن يكون المجموع منهما هو العلة للحكم، لو فرض ان القايس أصاب فى أصل التعليل.

٣ـ احتمال ان يكون القايس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلة الحقيقية لم يكن له دخل فى الحكم فى المقيس عليه.

٤ـ احتمال ان يكون ما ظنه القايس علة ـ ان كان مصيباً فى ظنه ـ ليس هو الوصف المجرد بل بما هو مضاف إلىٰ موضوعه أعنى «الأصل» لخصوصية فيه.

مثال ذلك: لو علم بأن الجهل بالثمن علة موجبة شرعاً فى الفساد البيع، وأراد ان يقيس على البيع عقد النكاح إذا كان المهر فيه مجهولا، فانه يحتمل ان يكون الجهل بالعوض الموجب لفساد البيع هو الجهل بخصوص العوض فى البيع، لا مطلق الجهل بالعوض من حيث هو جهل بالعوض ليسرى الحكم إلىٰ كل معاوضة، حتىٰ فى مثل الصلح المعاوضى والنكاح باعتبار انه يتضمن معنى المعاوضة عن البضع.

٥ـ احتمال ان تكون العلة الحقيقية لحكم المقيس عليه غير موجودة أو

غير متوفرة بخصوصياتها فى المقيس.

وكل هذه الاحتمالات لابد من دفعها ليحصل لنا العلم بالنتيجة، ولا يدفعها الا الأدلة السمعية الواردة عن الشارع.

وقيل: من الممكن تحصيل العلم بالعلة بطريق «برهان السَبْر والتقسيم». وبرهان السبر والتقسيم عبارة عن عد جميع الاحتمالات الممكنة، ثم يقام الدليل علىٰ نفى واحد واحد حتىٰ ينحصر الأمر فى واحد منها، فيتعين، فيقال مثلاً:

حرمة الربا فى البُرّ: اما ان تكون معللة بالطعم، أو بالقوت، أو بالكيل. والكل باطل ما عدا الكيل. فيتعين التعليل به.

أقول: من شرط برهان السبر والتقسيم ليكون برهاناً حقيقياً، ان تحصر المحتملات حصراً عقلياً من طريق القسمة الثنائية[1]التى تتردد بين النفى والإثبات.

وما يذكر من الاحتمالات فى تعليل الحكم الشرعى لاتعدو ان تكون احتمالات استطاع القايس ان يحتملها ولم يحتمل غيرها، لا انها مبنية على الحصر العقلى المردد بين النفى والاثبات.

وإذا كان الأمر كذلك، فكل ما يفرضه من الاحتمالات يجوز ان يكون وراءها احتمالات لم يتصورها أصلاً. ومن الاحتمالات ان تكون العلة اجتماع محتملين أو أكثر مما احتمله القايس. ومن الاحتمالات ان يكون ملاك الحكم شيئاً آخر خارجاً عن أوصاف المقيس عليه لايمكن ان يهتدى إليه القايس، مثل التعليل فى قوله تعالى: ﴿فَبِظُلمٍ مِنَ الّذينَ هادُوا حَرَّمْنا عَلَيهِم طَيِّباتٍ أُحِلَّتْ لَهُم﴾[2]، فان الظاهر من الآية ان العلة فى تحريم الطيبات عصيانهم لا أوصاف تلك الأشياء.

بل من الاحتمالات عند هذا القايس الذى لايرى تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ان الحكم لا ملاك ولا علة له، فكيف يمكن ان يدعى حصر العلل فيما احتمله وقد لاتكون له علة.

وعلىٰ كل حال، فلايمكن ان يستنتج من مثل السبر والتقسيم هنا أكثر من

١- المنطق (للمؤلف)، الجزء الأول، ص ١١١

٢- النساء / ١٦٠

الاحتمال. وإذا تنزلنا فأكثر ما يحصل منه الظن.

فرجع الأمر بالأخير إلى الظن ﴿إِنَّ الظَّنَّ لايُغنى مِنَ الْحَقِّ شَيئاً﴾[١].

وفى الحقيقة ان القائلين بالقياس لايدعون إفادته العلم، بل أقصى ما يتوقعونه إفادته للظن، غير انهم يرون ان مثل هذا الظن حجة. وفى البحث الآتى نبحث عن أدلة حجيته.

❑ ب ـ الدليل علىٰ حجية القياس الظنى

بعد ان ثبت ان القياس فى حد ذاته لايفيد العلم، بق علينا ان نبحث عن الأدلة علىٰ حجية الظن الحاصل منه، ليكون من الظنون الخاصة المستثناة من عموم الآيات الناهية عن اتباع الظن، كما صنعنا فى خبر الواحد، والظواهر، فنقول:

اما نحن ـ الامامية ـ ففى غنىً عن هذا البحث، لأنه ثبت لدينا علىٰ سبيل القطع من طريق آل البيت عليهم السلام عدم اعتبار هذا الظن الحاصل من القياس: فقد تواتر عنهم النهى عن الأخذ بالقياس، و«ان دين اللّه لايصاب بالعقول»، فلا الأحكام فى أنفسها تصيبها العقول، ولا ملاكاتها وعللها.

علىٰ انه يكفينا فى إبطال القياس ان نبطل ما تمسكوا به لإثبات حجيته من الأدلة، لنرجع إلىٰ عمومات النهى عن اتباع الظن وماوراء العلم.

اما غيرنا ـ من أهل السنة الذين ذهبوا إلىٰ حجيته ـ فقد تمسكوا بالأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل. ولا بأس ان نشير إلىٰ نماذج من استدلالاتهم لنرى ان ما تمسكوا به لايصلح لإثبات مقصودهم، فنقول:

○ الدليل من الآيات القرآنية

منها: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِى الأَبصَارِ﴾[٢]، بناء علىٰ تفسير الاعتبار بالعبور والمجاوزة، والقياس عبور ومجاوزة من الأصل إلى الفرع.

و(فيه) ان الاعتبار هو الاتعاظ لغة، وهو الانسب بمعنى الآية الواردة فى الذين كفروا من أهل الكتاب، إذ قذف اللّه فى قلوبهم الرعب يخرجون بيوتهم

١- النجم /٢٨ ـ يونس /٣٦

٢- الحشر /٢

بأيديهم وأيدى المؤمنين. واين هى من القياس الذى نحن فيه؟

وقال ابن حزم فى كتابه إبطال القياس: «ومحال ان يقول لنا: فاعتبروا يا اولى الأبصار، ويريد القياس، ثم لايبين لنا فى القرآن ولا فى الحديث: أى شىء نقيس؟ ولا (متى نقيس؟) ولا (علىٰ أى نقيس؟). ولو وجدنا ذلك لوجب ان نقيس ما أمرنا بقياسه حيث أمرنا، وحرم علينا ان نقيس ما لانص فيه جملة، ولانتعدى حدوده»[١].

ومنها: قوله تعالى: **﴿قالَ مَن يُحْيِ العِظامَ وَهِيَ رَميمٌ قُلْ يُحْييها الَّذى أَنشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾**[٢]، باعتبار ان الآية تدل علىٰ مساواة النظير للنظير، بل هى استدلال بالقياس لا فحام من ينكر إحياء العظام وهى رميم. ولولا ان القياس حجة لما صح الاستدلال فيها.

و(فيه) ان الآية لاتدل علىٰ هذه المساواة بين النظيرين كنظيرين فى أية جهة كانت، كما انها ليست استدلالاً بالقياس، وانما جاءت لرفع استغراب المنكرين للبعث، إذ يتخيلون العجز عن إحياء الرميم، فأرادت الآية ان تثبت الملازمة بين القدرة علىٰ انشاء العظام وايجادها لأول مرة بلا سابق وجود وبين القدرة علىٰ إحيائها من جديد، بل القدرة على الثانى أولى، وإذا ثبتت الملازمة والمفروض ان الملزوم (وهو القدرة علىٰ انشائها أول مرة) موجود مسلم، فلا بد ان يثبت اللازم (وهو القدرة علىٰ إحيائها وهى رميم). واين هذا من القياس؟

ولو صح ان يراد من الآية القياس فهو نوع من قياس الاولوية المقطوعة، واين هذا من قياس المساواة المطلوب إثبات حجيته، وهو الذى يبتنى علىٰ ظن المساواة فى العلة؟

وقد استدلوا بآيات اخر مثل قوله تعالى: **﴿فَجَزاءٌ مِثْلُ ما قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾**[٣]، **﴿يَأمُرُ بِالْعَدلِ وَالإحسانِ﴾**[٤]. والتشبث بمثل هذه الآيات لايعدو ان يكون من

١- ابطال القياس، ص٣٠ ٢- يس /٧٨ ـ ٧٩ ٣- المائدة /٩٥

٤- النحل /٩٠

باب تشبث الغريق بالطُحْلُب[1] ـكما يقولون ـ

○ الدليل من السنة

رووا عن النبي ﷺ أحاديث لتصحيح القياس لاتنهض حجة لهم. ولا بأس ان نذكر بعضها كنموذج عنها، فنقول:

منها: الحديث المأثور عن معاذ ان رسول اللّه ﷺ بعثه قاضيا إلى اليمن وقال له فيما قال: بماذا تقضى إذا لم تجد فى كتاب اللّه ولا فى سنة رسول اللّه؟ قال معاذ: (اجتهد رأيى ولا آلو)، فقال ﷺ: «الحمد للّه الذى وفق رسول رسول اللّه لما يرضى رسول اللّه»[2].

قالوا: قد أقر النبي الاجتهاد بالرأى. واجتهاد الرأى لابد من رده إلىٰ أصل، والا كان رأيا مرسلا، والرأى المرسل غير معتبر. فانحصر الأمر بالقياس.

والجواب: ان الحديث مرسل لا حجة فيه، لان راويه ـهو الحارث بن عمرو ابن أخى المغيرة بن شعبة ـ رواه عن اناس من أهل حمص!. ثم الحارث هذا نفسه مجهول لايدرى أحد من هو؟ ولايعرف غير هذا الحديث.

ثم ان الحديث معارض بحديث آخر فى نفس الواقعة، إذ جاء فيه: «لاتقضينّ ولاتفضلن الا بما تعلم. وان أشكل عليك أمر فقف حتىٰ تتبينه أو تكتب إلىّ». فاجدر بذلك الحديث ان يكون موضوعاً على الحارث أو منه.

مضافا إلىٰ انه لا حصر فيما ذكروا، فقد يراد من الاجتهاد بالرأى استفراغ الوسع فى الفحص عن الحكم، ولو بالرجوع إلى العمومات أو الاصول. ولعله يشير إلىٰ ذلك قوله (ولو آلو).

ومنها: حديث الخَثْعَميّة التى سألت رسول اللّه ﷺ عن قضاء الحج عن ابيها الذى فاتته فريضة الحج: أينفعه ذلك؟ فقال ﷺ لها: «أرأيت لو كان علىٰ أبيك دين

۱- الطُحْلب: (بضم الطاء واللام مضمومةٌ و مفتوحةٌ) شىءٌ أخضر الذى لَزِجٌ يُخلَق فى الماء و يَعلوهُ (مصباح المنير فيّومى ۲/۳۶۹، مختار الصحاح الرازى ص۱۶۳).

۲- سنن الدارمى، ۱/۶۰

فقضيته أكان ينفعه ذلك؟» قالت: نعم. قال: «فدين اللّه أحق بالقضاء»[١].

والجواب: انه لا معنى للقول بأن الرسول صلى الله عليه وآله أجرى القياس فى حكمه بقضاء الحج، وهو المشرع المتلق الأحكام من اللّه تعالى بالوحى، فهل كان لايعلم بحكم قضاء الحج فاحتاج ان يستدل عليه بالقياس؟ ما لكم كيف تحكمون!

وانما المقصود من الحديث ـ علىٰ تقدير صحته ـ تنبيه الختعمية علىٰ تطبيق العام علىٰ ما سألت عنه، وهو ـ أعنى العام ـ وجوب قضاء كل دين إذ خفى عليها ان الحج مما يعد من الديون التى يجب قضاؤها عن الميت، وهو أولى بالقضاء لأنه دين اللّه.

ولا شك فى ان تطبيق العام علىٰ مصاديقه المعلومة لايحتاج إلىٰ تشريع جديد غير تشريع نفس العام، لان الانطباق قهرى. وليس هو من نوع القياس.

ولاينقضى العجب ممن يذهب إلىٰ عدم وجوب قضاء الحج ولا الصوم كالحنفية، ويقول (دين الناس أحق بالقضاء) ثم يستدل بهذا الحديث علىٰ حجية القياس؟

ومنها: حديث بيع الرطب بالتمر، فان رسول اللّه صلى الله عليه وآله سأل: أينقص الرطب إذا يبس؟ فلما اجيب بنعم، قال: «فلا، إذن»[٢].

والجواب: ان هذا الحديث ـ علىٰ تقدير صحته ـ يشبه حديث الختعمية، فان المقصود منه التنبيه علىٰ تطبيق العام علىٰ أحد مصاديقه الخفية. وليس هو من القياس فى شيء.

وكذلك يقال فى أكثر الأحاديث المروية فى الباب.

علىٰ انها بجملتها معارضة بأحاديث اخر يفهم منها النهى عن الأخذ بالرأى من دون الرجوع إلى الكتاب والسنة[٣].

١- المُسند لأحمد حنبل، ٢١٢/١

٢- السنن للنسائى، ٣٦٩/٧: «عن سعد قال سئل عن رسول الله عن التمر بالرطب...».

٣- راجع الكافى للكلينى، كتاب العلم، باب البدع والرأى والمقاييس.

○ الدليل من الإجماع

والإجماع هو أهم دليل عندهم، وعليه معولهم في هذه المسألة. والغرض منه إجماع الصحابة.

ويجب الاعتراف بأن بعض الصحابة استعملوا الاجتهاد بالرأى وأكثروا بل حتىٰ فيما خالف النص تصرفا فى الشريعة باجتهاداتهم. والانصاف ان ذلك لاينبغى ان ينكر من طريقتهم، ولكن ـ كما سبق ان أوضحناه ـ لم تكن الاجتهادات واضحة المعالم عندهم من كونها علىٰ نحو القياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة، ولم يعرف عنهم علىٰ أى أساس كانت اجتهاداتهم، أكانت تأويلا للنصوص أو جهلا بها أو استهانة بها؟ ربما كان بعض هذا أو كله من بعضهم.

وفى الحقيقة انما تطور البحث عن الاجتهاد بالرأى فى تنويعه وخصائصه فى القرن الثانى والثالث كما سبق بيانه، فيمزوا بين القياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ومن الاجتهادات قول عمر بن الخطاب: «متعتان كانتا علىٰ عهد رسول اللّه انا محرمهما ومعاقب عليهما»[١] ومنها: جمعه الناس لصلاة التراويح،[٢] ومنها: إلغاؤه فى الأذان «حى علىٰ خير العمل»[٣]. فهل كان ذلك من القياس أو من الاستحسان المحض؟

لاينبغى ان يشك ان مثل هذه الاجتهادات ليست من القياس فى شيء. وكذلك كثير من الاجتهادات عندهم.

وعليه، فابن حزم علىٰ حق إذا كان يقصد إنكار ان يكون القياس سابقاً معروفاً بحدوده فى اجتهادات الصحابة، حينما قال فى كتابه إبطال القياس: «ثم حدث القياس فى القرن الثانى فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه»[٤] وقال فى كتابه الأحكام[٥]: «انه بدعة حدث فى القرن الثانى ثم فشا وظهر فى القرن الثالث» اما إذا أراد إنكار أصل الاجتهادات بالرأى من بعض الصحابة ـ و هو لايريد ذلك

١- النص والاجتهاد، ص١٨٥ ـ مفتاح كنوز السنة، ص٥٠٩

٢- راجع النص والاجتهاد، ص٢١٦.

٣- النص والاجتهاد، ص٢٠٧

٤- ابطال القياس، ص٥

٥- الأحكام لابن حزم المشهور بالمُحَلّى، ١٧٧/٧

قطعاً ـ فهو إنكار لأمر ضرورى متواتر عنهم.

وقد ذكر الغزالى فى كتابه المستصفى[١] كثيراً من مواضع اجتهادات الصحابة برأيهم، ولكن لم يستطع ان يثبت انها علىٰ نحو القياس الا لأنه لم ير وجها لتصحيحها الا بالقياس وتعليل النص. وليس هو منه الا من باب حسن الظن، لا أكثر. وأكثرها لايصح تطبيقها على القياس.

وعلىٰ كل حال، فالشأن كل الشأن فى تحقيق إجماع الامة والصحابة على الأخذ بالقياس ونحن نمنعه أشد المنع.

اما أولاً، فلما قلناه قريبا انه لم يثبت ان اجتهاداتهم كانت من نوع القياس بل فى بعضها ثبت عكس ذلك، كاجتهادات عمر بن الخطاب المتقدمة ومثلها اجتهاد عثمان فى حرق المصاحف، ونحو ذلك.

واما ثانياً، فان استعمال بعضهم للرأى ـ سواء كان مبنيا على القياس أو علىٰ غيره ـ لايكشف عن موافقة الجميع، كما قال ابن حزم[٢] فأنصَف:

«أين وجدتم هذا الإجماع؟ وقد علمتم ان الصحابة الوف لاتحفظ الفتيا عنهم فى أشخاص المسائل الا عن مائة ونيف وثلاثين نفرا: منهم سبعة مكثرون وثلاثة عشر نفسا متوسطون، والباقون مقلون جداً تروى عنهم المسألة والمسألتان حاشا المسائل التى تيقن إجماعهم عليها[٣] كالصلوات وصوم رمضان. فأين الإجماع على القول بالرأى؟».

والغرض الذى نرمى إليه انه لاينكر ثبوت الاجتهاد بالرأى عند جملة من الصحابة كأبى بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت، بل ربما من غيرهم. وانما الذى ينكر ان يكون ذلك بمجرده محققا لإجماع الامة أو الصحابة واتفاق الثلاثة أو العشرة بل العشرين ليس إجماعاً مهما كانوا.

نعم أقصى ما يقال فى هذا الصدد: ان الباقين سكتوا وسكوتهم إقرار، فيتحقق

١- المستصفى، ٢/٥٨ ـ ٦٢

٢- ابطال القياس ص١٩.

٣- هذه ليست من المسائل الاجماعية بل هذه من ضروريات الدين. وقد تقدم ان الأخذ بها ليس أخذاً بالإجماع.

الإجماع.

ولكن يجاب عن ذلك ان السكوت لانسلم انه يحقق الإجماع، لأنه لا يدل على الإقرار الا من المعصوم بشروط الإقرار. والسر في ذلك ان السكوت في حد ذاته مجمل، فيه عند غير المعصوم أكثر من وجه واحد واحتمال: إذ قد ينشأ من الخوف، أو الجبن أو الخجل، أو المداهنة، أو عدم العناية ببيان الحق، أو الجهل بالحكم الشرعي، أو وجهه أو عدم وصول نبأ الفتيا إليهم ... إلىٰ ما شاء اللّه من هذه الاحتمالات التي لا دافع لها بالنسبة إلىٰ غير المعصوم. وقد يجتمع في شخص واحد أكثر من سبب واحد للسكوت عن الحق. ومن الاحتمالات أيضاً ان يكون قد أنكر بعض الناس ولكن لم يصل نبأ الإنكار إلينا. ودواعي إخفاء الإنكار وخفائه كثيرة لاتحد ولاتحصر.

واما ثالثاً، فان سكوت الباقين غير مسلم. ويكفي لإبطال الإجماع إنكار شخص واحد له شأن في الفتيا إذ لايتحقق معه اتفاق الجميع، فكيف إذا كان المنكرون أكثر من واحد، وقد ثبت تخطئة القول بالرأي عن ابن عباس وابن مسعود واضرابهما، بل روى ذلك حتىٰ عن عمر بن الخطاب: «اياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»[1] وان كنت أظن ان هذه الرواية موضوعة عليه لثبوت انه في مقدمة أصحاب أهل الرأي، مع ان اسلوب بيان الرواية بعيدة عن النسبة إليه وإلىٰ عصره.

وعلىٰ كل حال، لا شيء ابلغ في الإنكار من المجاهرة بالخلاف والفتوى بالضد، وهذا قد كان من جماعة كما قلنا، بل زاد بعضهم كابن عباس وابن مسعود ان انتهى إلىٰ ذكر المباهلة والتخويف من اللّه تعالى، وهل شيء ابلغ في الإنكار من هذا؟ فاين الاجماع؟

ونحن يكفينا إنكار علي بن ابي طالب عليه السلام وهو المعصوم الذي يدور معه الحق كيفما دار كما في الحديث النبوي المعروف.[2] وإنكاره معلوم من طريقته، وقد رووا عنه قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان المسح علىٰ باطن الخف أولى من

١- ابطال القياس، ص۵۸ ـ المستصفى، ۶۱/۲

٢- احقاق الحق، ۲۷/۴

ظاهره»[۱]. وهو يريد بذلك إبطال القول بجواز المسح على الخف الذى لا مدرك له الا القياس أو الاستحسان.

○ الدليل من العقل

لم يذكر أكثر الباحثين عن القياس دليلاً عقلياً علىٰ حجيته[۲]، غير ان جملة منهم ذكر له وجوها أحسنها فيما أحسب ما سنذكره، مع انه من أوهن الاستدلالات.

الدليل: انا نعلم قطعاً بأن الحوادث لا نهاية لها.

ونعلم قطعاً انه لم يرد النص فى جميع الحوادث، لتناهى النصوص، ويستحيل ان يستوعب المتناهى ما لا يتناهى.

إذن، فيعلم انه لابد من مرجع لاستنباط الأحكام لتلافى النواقص من الحوادث وليس هو الا القياس.

والجواب: صحيح ان الحوادث الجزئية غير متناهية، ولكن لايجب فى كل حادثة جزئية ان يرد نص من الشارع بخصوصها، بل يكفى ان تدخل فى أحد العمومات. والامور العامة محدودة متناهية لايمتنع ضبطها ولايمتنع استيعاب النصوص لها. علىٰ ان فيه مناقشات اخرى لا حاجة بذكرها.

۴ـ منصوص العلة وقياس الاولوية

ذهب بعض علمائنا كالعلامة الحلى إلىٰ انه يستثنى من القياس الباطل، ما كان منصوص العلة وقياس الاولوية، فان القياس فيهما حجة. وبعض قال[۳]: لا! ان الدليل الدال علىٰ حرمة الأخذ بالقياس شامل للقسمين، وليس هناك ما يوجب استثناءهما.

۱- روى ابن قُتَيْبَة الدينورى هذه عن عمر بن خطّاب فى كتابه «تأويل مختلف الحديث»، ص۲۰، طبع دار الجيل ـ بيروت. و روى ابن حزم فى «المحلّى» هذه الرواية عن على عليه السلام المُحلّى، ۶۱/۱، طبع دار الجيل ودار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

۲- قال الشيخ الطوسى قدس سره فى العدة، ۸۴/۲: «فاما من اثبته فاختلفوا فمنهم من اثبته عقلاً وهم شذاذ غير محصلين».

۳- راجع الحدائق الناضرة، ۶۳/۱، المقدمة الثالثة

والصحيح ان يقال: ان منصوص العلة وقياس الاولوية هما حجة، ولكن لا استثناءاً من القياس، لانهما في الحقيقة ليسا من نوع القياس، بل هما من نوع الظواهر، فحجيتهما من باب حجية الظهور. وهذا ما يحتاج إلى البيان، فنقول:

❑ منصوص العلة:

اما منصوص العلة، فان فهم من النص على العلة ان العلة عامة علىٰ وجه لا اختصاص لها بالمعلل ـ الذى هو كالأصل فى القياس ـ فلا شك فى ان الحكم عاما شاملا للفرع، مثل ما لو قال: حرم الخمر لأنه مسكر، فيفهم منه حرمة النبيذ لأنه مسكر أيضاً. واما إذا لم يفهم منه ذلك، فلا وجه لتعدية الحكم إلى الفرع الا بنوع من القياس الباطل، مثل ما لو قيل: هذا العنب حلو لان لونه اسود، فانه لا يفهم منه ان كل ما لونه اسود حلو، بل العنب الأسود خاصة حلو.

وفى الحقيقة انه بظهور النص فى كون العلة عامة ينقلب موضوع الحكم من كونه خاصاً بالمعلل إلىٰ كون موضوعه كل ما فيه العلة، فيكون الموضوع عاما يشمل المعلل (الأصل) وغيره، ويكون المعلل من قبيل المثال للقاعدة العامة، لا ان موضوع الحكم هو خصوص المعلل (الأصل) ونستنبط منه والقياس. كما فى الصورة الثانية أى التى لم يفهم فيها عموم العلة.

ولأجل هذا نقول: ان الأخذ بالحكم فى الفرع فى الصورة الاولى يكون من باب الأخذ بظاهر العموم، وليس هو من القياس فى شيء ليكون القول بحجية التعليل استثناء من عمومات النهى عن القياس.

مثال ذلك قوله عليه السلام فى صحيحة ابن بزيع: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء... لان له مادة»، فان المفهوم منه ـ أى الظاهر منه ـ ان كل ماء له مادة واسع لا يفسده شيء، واما ماء البئر فانما هو أحد مصاديق الموضوع العام للقاعدة، فيشمل الموضوع بعمومه كلا من ماء البئر وماء الحمام وماء العيون وماء حنفية الاسالة ... وغيرها، فالأخذ بهذا الحكم وتطبيقه علىٰ هذه الامور غير ماء البئر ليس أخذاً بالقياس، بل هو أخذ بظهور العموم، والظهور حجة.

هذا، وفى عين الوقت لما كنا لانستظهر من هذه الرواية شمول العلة (لان له

مادة) لكل ما له مادة وان لم يكن ماء مطلقاً، فان الحكم (وهو الاعتصام من التنجس) لا نعدّيه إلى الماء المضاف الذى له مادة الا بالقياس، وهو ليس بحجة.

وما هنا يتضح الفرق بين الأخذ بالعموم فى منصوص العلة والأخذ بالقياس، فلا بد من التفرقة بينهما فى كل علة منصوصة لئلا يقع الخلط بينهما. ومن أجل هذا الخلط بينهما يكثر العثار فى تعرف الموضوع للحكم.

وبهذا البيان والتفريق بين الصورتين يمكن التوفيق بين المتنازعين فى حجية منصوص العلة، فمن يراه حجة يراه فيما إذا كان له ظهور فى عموم العلة، ومن لا يرى حجيته يراه فيما إذا كان الأخذ به أخذا به علىٰ نهج القياس.

والخلاصة: ان المدار فى منصوص العلة ان يكون له ظهور فى عموم الموضوع لغير ما له الحكم (أى المعلل الأصل)، فانه عموم من جملة الظواهر التى هى حجة. ولا بد حينئذٍ ان تكون حجيته علىٰ مقدار ما له من الظهور فى العموم، فإذا أردنا تعديته إلىٰ غير ما يشمله ظهور العموم فان التعدية لا محالة تكون من نوع الحمل والقياس الذى لا دليل عليه، بل قام الدليل علىٰ بطلانه.

❐ قياس الاولوية:

اما قياس الاولوية، فهو نفسه الذى يسمى «مفهوم الموافقة» الذى تقدمت الإشارة إليه[1] وقلنا هناك: انه يسمى «فحوى الخطاب»، كمثال الآية الكريمة ﴿فَلاتَقُل لَهُما أُفٍّ﴾[2] الدالة بالاولوية على النهى عن الشتم والضرب ونحوهما.

وتقدم فى هذا الجزء[3] ان هذا من الظواهر. فهو حجة من أجل كونه ظاهراً من اللفظ، لا من أجل كونه قياساً، حتىٰ يكون استثناء من عموم النهى عن القياس، وان أشبه القياس، ولذلك سمى بقياس الاولوية والقياس الجلى.

ومن هنا لا يفرض مفهوم الموافقة الا حيث يكون للفظ ظهور بتعدى الحكم إلىٰ ما هو أولى فى علة الحكم، كآية التأفيف المتقدمة. ومنه دلالة الاذن بسكنى الدار علىٰ جواز التصرف بمرافقها بطريق أولى. ويقال لمثل هذا فى عرف الفقهاء: «اِذْن

١- المقصد الأول، ص٨٥ ٢- الاسراء /٢٣ ٣- المقصد الثالث، ص٣٧٢

الفَحْوى» ومنه الآية الكريمة ﴿فَمَن يَعْمَل مِثقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ﴾[1] الدالة بالاولوية علىٰ ثبوت الجزاء علىٰ عمل الخير الكثير.

وبالجملة انما تأخذ بقياس الاولوية إذا كان يفهم ذلك من فحوى الخطاب، إذ يكون للكلام ظهور بالفحوى فى ثبوت الحكم فيما هو أولى فى علة الحكم، فيكون حجة من باب الظواهر. ومن أجل هذا عدوه من المفاهيم وسموه «مفهوم الموافقة».

اما إذا لم يكن ذلك مفهوماً من فحوى الخطاب فلايسمى ذلك مفهوماً بالاصطلاح، ولاتكفى مجرد الاولوية وحدها فى تعدية الحكم، إذ يكون من القياس الباطل.

ويشهد لذلك ما ورد من النهى عن مثله فى صحيحة أبان بن تغلب عن أبى عبدالله الصادق عليه السلام[2]. قال أبان:

قلت له: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة؟ كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قلت: قطع اثنتين[3]. قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون.

قلت: سبحان اللّه! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون!؟ ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذى جاء به شيطان.

فقال: مَهْلاً يا أبان! هذا حكم رسول اللّه صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل[4] الرجل إلىٰ ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان! انك أخذتنى بالقياس. والسنة إذا قيست محق الدين».

فهنا فى هذا المثال لم يكن فى المسألة خطاب يفهم منه فى الفحوى من جهة الاولوية تعدية الحكم إلىٰ غير ما تضمنه الخطاب حتىٰ يكون من باب مفهوم الموافقة. وانما الذى وقع من «أبان» قياس مجرد لم يكن مستنده فيه الا جهة

١- الزلزلة /٧ ٢- الكافى، ٢٩٩/٧، طبع طهران بالحروف سنة ١٣٧٩ هـ. ق

٣- فى النسخة المطبوعة (اثنين).

۴- تعاقل: توازن. وفى النسخة المطبوعة (تقابل)، و أحسبه من تصحيح الناشر اشتباهاً.

الاولوية، إذ تصور ـ بمقتضى القاعدة العقلية الحسابية ـ ان الدية تتضاعف بالنسبة بتضاعف قطع الأصابع، فإذا كان في قطع الثلاث، ثلاثون من الإبل فلا بد ان يكون في قطع الأربع، أربعون، لان قطع الأربع قطع للثلاثة وزيادة. ولكن «أبان» كان لايدري ان المرأة ديتها نصف دية الرجل شرعاً فيما يبلغ ثلاث الدية فما زاد، وهي مائة من الإبل.

والخلاصة: انا نقول ببطلان قياس الاولوية إذا كان الأخذ به لمجرد الاولوية، اما إذا كان مفهوماً من التخاطب بالفحوى من جهة الاولوية فهو حجة من باب الظواهر، فلايكون قياساً مستثنى من القياس الباطل.

تنبيه

الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرايع

بقي من الأدلة المعتبرة عند جملة من علماء السنة: «الاستحسان»، و«المصالح المرسلة» و«سد الذرايع».

وهي ـ ان لم ترجع إلىٰ ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية ـ لا دليل علىٰ حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظن المنهي عنه. وهي دون القياس من ناحية الاعتبار.

ولو أردنا إخراجها من عمومات حرمة العمل بالظن لايبقى عندنا ما يصلح لانطباق هذه العمومات عليه مما يستحق الذكر، فيبقى النهي عن الظن بلا موضوع. ومن البديهي عدم جواز تخصيص الأكثر.

علىٰ انه قد أوضحنا فيما سبق في الدليل العقلي ان الأحكام وملاكاتها لايستقل العقل بادراكها ابتداء، أي ليس من الممكن للعقول ان تنالها ابتداء من دون السماع من مبلغ الأحكام الا بالملازمة العقلية. وشأنها في ذلك شأن جميع المجعولات كاللغات والإشارات والعلامات ونحوها، فانه لا معنى للقول بانها تعلم من طريق عقلي مجرد، سواء كان من طريق بديهي أم نظري.

ولو صح للعقل هذا الأمر لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل، ونصب الائمة، إذ يكون حينئذٍ كل ذي عقل متمكنا بنفسه من معرفة أحكام اللّه تعالى، ويصبح كل

مجتهد نبيا أو اماما. ومن هنا تعرف السر فى اصرار أصحاب الرأى علىٰ قولهم بأن كل مجتهد مصيب، وقد اعترف الامام الغزالى[١] بأنه لايمكن إثبات حجية القياس الا بتصويب كل مجتهد، وزاد علىٰ ذلك قوله بأن المجتهد وان خالف النص فهو مصيب وان الخطأ غير ممكن فى حقه.

ومن أجل ما ذكرناه من عدم إمكان إثبات حجية مثل هـذه الأدلة رأيـنا الاكتفاء بذلك عن شرح هذه الأدلة ومرادهم منها ومناقشة أدلتهم. ونحيل الطلاب علىٰ محاضرات «مدخل الفقه المقارن» التى القاها استاذ المادة فى كلية الفـقه الأخ السيد محمدتقى الحكيم، فان فيها الكفاية.

١- المستصفى، ٢/٥٧

الباب التاسع

التعادل والتراجيح

تمهيد:

عَنْوَن الاصوليون من القديم هذه المسألة بعنوانها المذكور.

ومرادهم من كلمة «التعادل»: تكافؤ الدليلين المتعارضين فى كل شىء يقتضى ترجيح أحدهما على الآخر.

ومرادهم من كلمة «التراجيح»: جمع ترجيح علىٰ خلاف القياس فى جمع المصدر، إذ جمعه ترجيحات. والمقصود منه المصدر بمعنى الفاعل، أى المرجح.

وانما جاءوا به علىٰ صيغة الجمع دون «التعادل»، لان المرجحات بين الدليلين المتعارضين متعددة، والتعادل لايكون الا فى فرض واحد، وهو فرض فقدان كل المرجحات.

والغرض من هذا البحث: بيان أحكام التعادل بين الدليلين المتعارضين وبيان أحكام المرجحات لأحدهما على الآخر.

ومن هنا نعرف ان الانسب ان تعنون المسألة بعنوان «التعارض بين الأدلة»، لان التعادل والترجيح بين الأدلة انما يفرض فى مورد التعارض بينهما، غير انه لما كان همّ الاصوليين فى البحث وغايتهم منه معرفة كيفية العمل بالأدلة المتعارضة عند تعادلها وترجيحها عنونوها بما ذكرناه.

وهذه المسألة ـ كما ذكرناه سابقاً ـ اليق شىء بها مباحث الحجة، لان نتيجتها تحصيل الحجة على الحكم الشرعى عند التعارض بين الأدلة.

وقبل الشروع فى بيان أحكام التعارض ينبغى فى:

المقدمة

بيان امور يحتاج إليها: مثل حقيقة التعارض وشروطه، وقياسه بالتزاحم؛ والحكومة والورود، ومثل القواعد العامة فى الباب، فنقول:

١ـ حقيقة التعارض

التعارض: مصدر من باب «التفاعل» الذى يقتضى فاعلين، ولايقع الا من جانبين، فيقال: تعارض الدليلان. ولاتقول: «تعارض الدليل»، وتسكت.

وعليه، فلا بد من فرض دليلين كل منهما يعارض الآخر.

ومعنى المعارضة: ان كلا منهما ـ إذا تمت مقومات حجيته ـ يبطل الآخر ويكذبه. والتكاذب اما ان يكون فى جميع مدلولاتهما ونواحى الدلالة فيهما، واما فى بعض النواحى علىٰ وجه لايصح فرض بقاء حجية كل منهما مع فرض بقاء حجية الآخر ولايصح العمل بهما معاً.

فمرجع التعارض فى الحقيقة إلى التكاذب بين الدليلين فى ناحية ما، أى ان كلا منهما يكذب الآخر، ولايجتمعان على الصدق.

هذا هو المعنى الاصطلاحى للتعارض. وهو مأخوذ من «عارَضَه»، أى جانَبَهُ وعَدَل عنه.

٢ـ شروط التعارض

ولايتحقق هذا المعنى من التعارض الا بشروط سبعة هى مقومات التعارض نذكرها لتتضح حقيقة التعارض ومواقعه:

١ـ الايكون أحد الدليلين أو كل منهما قطعياً، لأنه لو كان أحدهما قطعياً فانه يعلم منه كذب الآخر، والمعلوم كذبه لايعارض غيره. واما القطع بالمتنافيين

ففى نفسه أمر مستحيل لا يقع؛

٢ـ الا يكون الظن الفعلى معتبرا فى حجيتهما معاً، لاستحالة حصول الظن الفعلى بالمتكاذبين كاستحالة القطع بهما. نعم يجوز ان يعتبر فى أحدهما المعين الظن الفعلى دون الآخر؛

٣ـ ان يتنافى مدلولاهما ولو عرضاً وفى بعض النواحى، ليحصل التكاذب بينهما. سواء كان التنافى فى مدلولهما المطابق أو التضمنى أو الالتزامى. والجامع فى ذلك ان يؤديا إلىٰ ما لايمكن تشريعه ويمتنع جعله فى نفس الأمر، ولو كان هذا الامتناع لأمر خارج عن نفس مدلولهما، كما فى تعارض دليل وجوب صلاة الجمعة مع دليل وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة، فان الدليلين فى نفسهما لا تكاذب بينهما إذ لايمتنع اجتماع وجوب صلاتين فى وقت واحد، ولكن لما علم من دليل خارج انه لاتجب الا صلاة واحدة فى الوقت الواحد فانهما يتكاذبان حينئذٍ بضميمة هذا الدليل الثالث الخارج عنهما. وعلىٰ هذا، يمكن تحديد الضابط للتعارض بأن يقال:

الضابط فى التعارض: امتناع اجتماع مدلوليهما فى الوعاء المناسب لهما اما من ناحية تكوينية أو من ناحية تشريعية.

أو يقال بعبارة جامعة:الضابط فى التعارض، تكاذب الدليلين علىٰ وجه يمتنع اجتماع صدق أحدهما مع صدق الآخر.

ومن هنا يعلم ان التعارض ليس وصفا للمدلولين كما قيل[1]، بل المدلولان يوصفان بانهما متنافيان لا متعارضان. وانما التعارض وصف للدليلين بما هما دليلان علىٰ أمرين متنافيين لايجتمعان، لان امتناع صدق الدليلين معاً وتكاذبهما انما ينشأ من تنافى المدلولين.

ولأجل هذا قال صاحب الكفاية: «التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات».[2] فحصر التعارض فى مقام الإثبات ومرحلة الدلالة؛

٤ـ ان يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية، بمعنى ان كلا منهما لو

١- فرائد الاصول، ص٤٣١ ٢- كفاية الاصول، ص٤٩٦، طبع مؤسسة الاسلامى

خلی ونفسه ولم يحصل ما يعارضه لكان حجة يجب العمل بموجبه، وان كان أحدهما لا على التعيين بمجرد التعارض يسقط عن الحجية بالفعل.

والسر في ذلك واضح، فانه لو كان أحدهما غير واجد لشرائط الحجية فى نفسه لايصلح ان يكون مكذبا لما هو حجة وان كان منافيا له فى مدلوله فلايكون معارضاً له، لما قلنا من ان التعارض وصف للدالين بما هما دالان فى مقام الإثبات، وإذ لا إثبات فيما هو غير حجة فلايكذب ما فيه الإثبات.

إذن، لا تعارض بين الحجة واللاحجة، كما لا تعارض بين اللاحجتين.

ومن هنا يتضح انه لو كان هناك خبر ـ مثلاً ـ غير واجد لشرائط الحجة واشتبه بما هو واجد لها، فان الخبرين لايدخلان فى باب التعارض، فلاتجرى عليهما أحكامه وقواعده، وان كان من جهة العلم بكذب أحدهما حالهما حال المتعارضين. نعم فى مثل هذين الخبرين تجرى قواعد العلم الإجمالى؛

٥ـ الا يكون الدليلان متزاحمين، فان للتعارض قواعد غير قواعد التزاحم علىٰ ما يأتى، وان كان المتعارضان يشتركان مع المتزاحمين فى جهة واحدة، وهى امتناع اجتماع الحكمين فى التحقيق فى موردهما، ولكن الفرق فى جهة الامتناع: فانه فى التعارض من جهة التشريع فيتكاذب الدليلان، وفى التزاحم من جهة الامتثال فلايتكاذبان. ولابد من أفراد بحث مستقل فى بيان الفرق، كما سيأتى؛

٦ـ الا يكون أحد الدليلين حاكما على الآخر؛

٧ـ الا يكون أحدهما وارداً على الآخر.

وسيأتى ان الحكومة والورود يرفعان التعارض والتكاذب بين الدليلين. ولابد من أفراد بحث عنهما أيضاً، فانه أمر أساسى فى تحقيق التعارض وفهمه:

٣ـ الفرق بين التعارض والتزاحم

تقدم فى[١] بيان الحق الذى ينبغى ان يعول عليه فى سر التفرقة بين بابى التعارض والتزاحم، ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى.

---

١ - المقصد الثانى، ص ٢٥٠

وخلاصته: ان التعارض ـ فى خصوص مورد العامين من وجه ـ انما يحصل حيث تكون لكل منهما دلالة التزامية علىٰ نفى حكم الآخر فى مورد الاجتماع بينهما، فيتكاذبان من هذه الجهة. واما إذا لم يكن للعامين من وجه مثل هذه الدلالة الالتزامية فلا تعارض بينهما، إذ لا تكاذب بينهما فى مقام الجعل والتشريع.

وحينئذٍ ـ أى حينما يفقدان تلك الدلالة الالتزامية ـ لو امتنع على المكلف ان يجمع بينهما فى الامتثال لاى سبب من الاسباب، فان الأمر فى مقام الامتثال يدور بينهما: بأن يمتثل اما هذا أو ذاك. وهنا يقع التزاحم بين الحكمين. وطبعا انما يفرض ذلك فيما إذا كان الحكمان الزاميين.

ومن أجل هذا قلنا فى الشرط الخامس من شروط التعارض: ان امتناع اجتماع الحكمين فى التحقق إذا كان فى مقام التشريع دخل الدليلان فى باب التعارض لانهما حينئذٍ يتكاذبان. اما إذا كان الامتناع فى مقام الامتثال دخلا فى باب التزاحم إذ لا تكاذب حينئذٍ بين الدليلين.

وهذا هو الفرق الحقيقى بين باب التعارض وباب التزاحم فى أى مورد يفرض.

وينبغى الا يغيب عن بال الطالب انه حينما ذكرنا العامين من وجه فقط فى مقام التفرقة بين البابين ـ كما تقدم فى الجزء الثانى ـ لم نذكره لأجل اختصاص البابين بالعامين من وجه، بل لان العامين من وجه موضع شبهة عدم التفرقة بين البابين ثم بينهما وبين باب اجتماع الأمر والنهى. وقد سبق تفصيل ذلك هناك فراجع.

وعليه، فالضابط فى التفرقة بين البابين ـ كما أشرنا إليه أكثر من مرة ـ هو ان الدليلين يكونان متعارضين إذا تكاذبا فى مقام التشريع، ويكونان متزاحمين إذا امتنع الجمع بينهما فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع.

وفى تعارض الأدلة قواعد للترجيح ستأتى، وقد عقد هذا الباب لأجلها وينحصر الترجيح فيها بقوة السند أو الدلالة.

واما التزاحم فله قواعد اخرى تتصل بالحكم نفسه ولاترتبط بالسند أو الدلالة. ولا ينبغى ان يخلو كتابنا من الإشارة إليها. وهذه خير مناسبة لذكرها، فنقول:

٤ـ تعادل و تراجيح المتزاحمين

لا شك فى انه إذا تعادل المتزاحمان فى جميع جهات الترجيح الآتية، فان الحكم فيهما هو التخيير. وهذا أمر محل اتفاق، وان وقع الخلاف فى تعادل المتعارضين انه يقتضى التساقط أو التخيير علىٰ ما سيأتى.

وفى الحقيقة ان هذا التخيير انما يحكم به العقل، والمراد به العقل العملى. بيان ذلك:

انه بعد فرض عدم إمكان الجمع فى الامتثال بين الحكمين المتزاحمين وعدم جواز تركهما معاً، ولا مرجح لأحدهما على الآخر حسب الفرض ويستحيل الترجيح بلا مرجح ـ فلا مناص من ان يترك الأمر إلىٰ اختيار المكلف نفسه إذ يستحيل بقاء التكليف الفعلى فى كل منهما، ولا موجب لسقوط التكليف فيهما معاً. وهذا الحكم العقلى مما تطابقت عليه آراء العقلاء.

ومن هذا الحكم العقلى يستكشف حكم الشرع علىٰ طبق هذا الحكم العقلى كسائر الأحكام العقلية القطعية، لان هذا من باب المستقلات العقلية التى تبتنى على الملازمات العقلية المحضة.

مثاله: إذا دار الأمر بين انقاذ غريقين متساويين من جميع الجهات لا ترجيح لأحدهما على الآخر شرعاً من جهة وجوب الإنقاذ ـ فانه لا مناص للمكلف من ان يفعل أحدهما ويترك الآخر، فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير.

إذا عرفت ذلك، فيكون من المهم جداً ان نعرف ما هى المرجحات فى باب التزاحم. ومن الواضح انه لابد ان تنتهى كلها إلىٰ أهمية أحد الحكمين عند الشارع، فالأهم عنده هو الأرجح فى التقديم. ولما كانت الأهمية تختلف جهتها ومنشأها، فلا بد من بيان تلك الجهات وهى تستكشف بامور نذكرها على الاختصار:

١ـ ان يكون أحد الواجبين لا بدل له مع كون الواجب الآخر المزاحم له ذا بدل، سواء كان البدل اختيارياً كخصال الكفارة، أو اضطرارياً كالتيمم بالنسبة إلى الوضوء، وكالجلوس بالنسبة إلى القيام فى الصلاة.

ولا شك فى ان ما لا بدل له أهمّ مما له البدل قطعاً عند المزاحمة وان كان البدل اضطرارياً، لان الشارع قد رخص فى ترك ذى البدل إلىٰ بدله الاضطرارى عند الضرورة ولم يرخص فى ترك ما لا بدل له، ولا شك فى ان تقديم ما لا بدل له جمع بين التكليفين فى الامتثال دون صورة تقديم ذى البدل، فان فيه تفويتا للاول بلا تدارك؛

٢ـ ان يكون أحد الواجبين مضيّقاً أو فورياً، مع كون الواجب الآخر المزاحم له موسعا، فان المضيق أو الفورى أهم من الموسع قطعاً، كدوران الأمر بين إزالة النجاسة عن المسجد وإقامة الصلاة فى سعة وقتها.

وهذا الثانى ينسق على الأول، لان الموسع له بدل طولى اختيارى دون المضيق والفورى، فتقديم المضيق أو الفورى جمع بين التكليفين فى الامتثال دون تقديم الموسع فان فيه تفويتا للتكليف بالمضيق أو الفورى بلا تدارك.

ومثله ما لو دار الأمر بين المضيق والفورى كدوران الأمر بين الصلاة فى آخر وقتها وإزالة النجاسة عن المسجد فان الصلاة مقدمة إذ لا تدارك لها؛

٣ـ ان يكون أحد الواجبين صاحب الوقت المختص دون الآخر؛ وكان كل منهما مضيقا، كما لو دار الأمر بين أداء الصلاة اليومية فى آخر وقتها وبين صلاة الآيات فى ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصا باليومية فى آخر وقتها وبين صلاة الآيات فى ضيق وقتها، لان الوقت لما كان مختصا باليومية فهى أولى به عند مزاحمتها بما لا اختصاص له فى أصل تشريعه بالوقت المعين وانما اتفق حصول سببه فى ذلك الوقت وتضيق وقت أدائه. ومسألة تقديم اليومية علىٰ صلاة الآيات إذا تضيق وقتها معاً أمر إجماعى متفق عليه، ولا منشأ له الا أهمية ذات الوقت المختص المفهومة من بعض الروايات؛

٤ـ ان يكون أحد الواجبين وجوبه مشروطاً بالقدرة الشرعية دون الآخر. والمراد من القدرة الشرعية هى القدرة المأخوذة فى لسان الدليل شرطاً للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه.

ومع فرض المزاحمة بينه وبين واجب آخر وجوبه غير مشروط بالقدرة

لايحصل العلم بتحقق ما هو شرط فى الوجوب، لاحتمال ان مزاحمة للواجب الآخر تكون سالبة للقدرة المعتبرة فى الوجوب، ومع عدم اليقين بحصول شروط الوجوب لايحصل اليقين بأصل التكليف، فلايزاحم ما كان وجوبه منجزاً معلوماً.

ولو قال قائل: ان كل واجب مشروط وجوبه بالقدرة عقلاً، إذن فالواجب الآخر أيضاً مشروط بالقدرة للوجوب، كالحج المشروط وجوبه بالاستطاعة ونحوه؛ فأىّ فرق بينهما؟

فالجواب: نحن نسلم باشتراط كل واجب بالقدرة عقلاً، لكنه لما لم تؤخذ القدرة فى الواجب الآخر فى لسان الدليل، فهو من ناحية الدلالة اللفظية مطلق وانما العقل هو الذى يحكم بلزوم القدرة. ويكفى فى حصول شرط القدرة العقلية نفس تمكن المكلف من فعله ولو مع فرض المزاحمة، إذ لا شك فى ان المكلف فى فرض المزاحمة قادر ومتمكن من فعل هذا الواجب المفروض، وذلك بترك الواجب المزاحم له المشروط بالقدرة الشرعية.

والخلاصة: ان الواجب الآخر وجوبه منجز فعلى لحصول شرطه وهو القدرة العقلية، بخلاف مزاحمه المشروط، لما ذكرنا من احتمال ان ما أخذ فى الدليل قدرة خاصة لاتشمل هذه القدرة الحاصلة عند المزاحمة. فلا يحرز تنجزه ولاتعلم فعليته.

وعليه، فيرتفع التزاحم بين الوجوبين من رأس، ويخلو الجو للواجب المطلق، وان كان مشروطاً بالقدرة العقلية؛

٥ـ ان يكون أحد الواجبين مقدما بحسب زمان امتثاله على الآخر، كما لو دار الأمر بين القيام للركعة المتقدمة وبين القيام لركعة بعدها، فى فرض كون المكلف عاجزا عن القيام للركعتين معاً متمكناً من احداهما فقط.

فانه ـ فى هذا الفرض ـ يكون المتقدم مستقر الوجوب فى محله لحصول القدرة الفعلية بالنسبة إليه. فإذا فعله انتفت القدرة الفعلية بالنسبة إلى المتأخر فلايبقى له مجال.

ولا فرق فى هذا الفرض بين ما إذا كانا معاً مشروطين بالقدرة الشرعية أو مطلقين معاً، اما لو اختلفا فان المطلق مقدم على المشروط بالقدرة الشرعية وان كان

زمان فعله متأخراً؛

٦ـ ان يكون أحد الواجبين أولى عند الشارع في التقديم من غير تلك الجهات المتقدمة.

والاولوية تعرف اما من الأدلة، واما من مناسبة الحكم للموضوع، واما من معرفة ملاكات الأحكام بتوسط الأدلة السمعية، ومن أجل ذلك فان الاولوية تختلف باختلاف ما يستفاد من هذه الامور، ولا ضابط عام يمكن الرجوع إليه عند الشك:

فمن تلك الاولوية ما إذا كان في الحكم الحفاظ علىٰ بيضة الاسلام، فانه أولى بالتقديم من كل شيء في مقام المزاحمة.

ومنها، ما كان يتعلق بحقوق الناس، فانه أولى من غيره من التكاليف الشرعية المحضة، أي التي لا علاقة لها بحقوق غير المكلف بها.

ومنها، ما كان من قبيل الدماء والفروج، فانه يحافظ عليه أكثر من غيره، لما هو المعروف عند الشارع المقدس من الأمر بالاحتياط الشديد في أمرها. فلو دار الأمر بين حفظ نفس المؤمن وحفظ ماله، فان حفظ نفسه مقدم علىٰ حفظ ماله قطعاً.

ومنها، ما كان رُكْنا في العبادة، فانه مقدم علىٰ ما ليس له هذه الصفة عند المزاحمة، كما لو وقع التزاحم في الصلاة بين أداء القراءة والركوع، فان الركوع مقدم على القراءة وان كان زمان امتثاله متأخراً عن القراءة.

وعلىٰ مثل هذه فقس، وأمثالها كثير لايحصى، كما لو دار الأمر بين الصلح بين المؤمنين بالكذب وبين الصدق وفيه الفتنة بينهم، فان الصلح مقدم على الصدق. وهذا معروف من ضرورة الشرع الاسلامي.

ومما ينبغي ان يعلم في هذا الصدد انه لو احتمل أهمية أحد المتزاحمين فان الاحتياط يقتضي تقديم محتمل الأهمية. وهذا الحكم العقلي بالاحتياط يجري في كل مورد يدور فيه الأمر بين التعيين والتخيير في الواجبات.

وعليه، فلايجب إحراز أهمية أحد المتزاحمين، بل يكفي الاحتمال. وهذا أصل ينفع كثيراً في الفروع الفقهية، فاحتفظ به.

٥ـ الحكومة والورود

وهذا البحث من مبتكرات الشيخ الانصارى ﷺ، وقد فتح به بابا جديدا فى الاسلوب الاستدلالى، ولئن نشأ هذا الاصطلاح فى عصره من قبل غيره ـ كما يبدو من التعبير بالحكومة والورود فى «جواهر الكلام» ـ فانه لم يكن بهذا التحديد والسعة اللذين انتهى إليهما الشيخ قدس سره.

وكان ﷺ ـ علىٰ ما ينقل عنه ـ يصرح بأن أساطين الفقه المتقدمين لم يغفلوا عن مغزى ما كان يرمى إليه، وان لم يبحثوه بصريح القول ولا بهذا المصطلح.

واللَّفتَة الكريمة منه كانت فى ملاحظته لنوع من الأدلة، إذ وجد ان من حقها ان تقدم علىٰ أدلة اخرى، فى حين انها ليست بالنسبة إليها من قبيل الخاص والعام، بل قد يكون بينهما العموم من وجه. ولا يوجب هذا التقديم سقوط الأدلة الاخرى عن الحجية، ولا تجرى بينهما قواعد التعارض، لأنه لم يكن بينهما تكاذب بحسب لسانهما من ناحية أدائية ولا منافاة، يعنى ان لسان أحدهما لا يكذب الآخر ولا يبطله، بل أحدهما المعين من حقه بحسب لسانه وأدائه لمعناه وعنوانه ان يكون مقدما على الآخر تقديما لا يستلزم بطلان الآخر ولا تكذيبه ولا صرفه عن ظهوره.

وهذا هو العجيب فى الأمر والجديد على الباحثين، وذلك مثل تقديم أدلة الأمارة علىٰ أدلة الاصول العملية بلا اسقاط لحجية الثانية ولا صرف لظهورها.

والمعروف ان أحد اللامعين من تلامذته[١] التقى به فى درس الشيخ صاحب الجواهر قدس سره قبل ان يتعرف عليه وقبل ان يعرف الشيخ قدس سره بين الناس، وسأله سؤال امتحان واختبار عن سر تقديم دليل علىٰ آخر جاء ذكرهما فى الدرس المذكور، فقال له: انه حاكم عليه. قال: وما الحكومة؟ فقال له: يحتاج إلىٰ ان تحضر درسى ستة أشهر على الأقل لتفهم معنى الحكومة.

ومن هنا ابتدأت علاقة التلميذ باستاذه.

ان موضوعاً يحتاج إلىٰ درس ستة أشهر ـ وان كان فيه نوع من المبالغة ـ كم

١ـ قيل هو ميرزا حبيب اللّه الرشتى.

يحتاج إلى البسط في البيان، بينما ان الشيخ قدس سره في كتبه لم يوفه حقه من البيان، الا بعض الشيء في التعادل والتراجيح، وبعض اللقطات المتفرقة في غضون كتبه. ولذا بقي الموضوع متأرجحا في كتب الاصوليين من بعده، وان كان مقصودهم ومقصوده اصبح واضحا عند أهل العلم في العصور المتأخرة.

ولايسع هذا المختصر شرح هذا الأمر شرحاً كافياً، وانما نكتفي بالإشارة إلىٰ خلاصته ما توصلنا إليه من فهم معنى الحكومة وفهم معنى أخيها (الورود) قدر الإمكان، فنقول:

أ ـ الحكومة:

ان الذى نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: ان يقدم أحد الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة. فيكون تقديم الدليل الحاكم على المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما علىٰ ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي انهما بحسب لسانهما وأدائهما لايتكاذبان في مدلولهما، فلايتعارضان. وانما التقديم ـ كما قلنا ـ من ناحية أدائية بحسب لسانهما، ولكن لا من جهة التخصيص ولا من جهة (الورود) الآتي معناه.

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومته).

وهذا في الحقيقة هو الضابط لها، فلذلك وجب توضيح الفرق بينها وبين التخصيص من جهة، ثم بينها وبين الورود من جهة اخرى، ليتضح معناها بعض الوضوح:

اما الفرق بينها وبين (التخصيص) فنقول: ان التخصيص ليكون تخصيصا لابد ان يفرض فيه الدليل الخاص منافيا في مدلوله للعام. ولأجل هذا يكونان متعارضين متكاذبين بحسب لسانهما بالنسبة إلىٰ موضوع الخاص غير انه لما كان الخاص أظهر من العام فيجب ان يقدم عليه لبناء العقلاء على العمل بالخاص، فيستكشف منه ان المتكلم الحكيم لم يرد العموم من العام وان كان ظاهر اللفظ العموم والشمول، لحكم العقل بقبح ذلك من الحكيم مع فرض العمل بالخاص عند أهل المحاورة من العقلاء.

وعليه، فالتخصيص عبارة عن الحكم بسلب حكم العام عن الخاص

وإخراج الخاص عن عموم العام، مع فرض بقاء عموم لفظ العام شاملا للخاص بحسب لسانه وظهوره الذاتي.

اما الحكومة (في بعض مواردها) هي كالتخصيص بالنتيجة، من جهة خروج مدلول أحد الدليلين عن عموم مدلول الآخر، ولكن الفرق في كيفية الإخراج، فانه في التخصيص إخراج حقيقي مع بقاء الظهور الذاتي للعموم في شموله، وفي الحكومة إخراج تنزيلي علىٰ وجه لايبقى ظهور ذاتي للعموم في الشمول، بمعنى ان الدليل الحاكم يكون لسانه تحديد موضوع الدليل المحكوم أو محموله، تنزيلاً وادعاءً، فلذلك يكون الحاكم متصرفا في عقد الوضع أو عقد الحمل في الدليل المحكوم.

ونستعين علىٰ بيان الفرق بالمثال، فنقول: لو قال الآمر عقيب أمره بإكرام العلماء: «لاتكرم الفاسق»، فان القول الثاني يكون مخصصا للاول لأنه ليس مفاده الا عدم وجوب إكرام الفاسق مع بقاء صفة العالم له. اما لو قال عقيب أمره: «الفاسق ليس بعالم» فانه يكون حاكما على الأول، لان مفاده إخراج الفاسق عن صفة العالم تنزيلاً، بتنزيل الفسق منزلة الجهل أو علم الفاسق بمنزلة عدم العلم. وهذا تصرف في عقد الوضع، فلايبقى عموم لفظ العلماء شاملا للفاسق بحسب هذا الادعاء والتنزيل. وبالطبع لايعطى له حينئذٍ حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله في الشرعيات قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» ونحوه مثل نفي شك المأموم مع حفظ الامام وبالعكس، فان هذا ونحوه يكون حاكما علىٰ أدلة حكم الشك، لان لسانه إخراج شك كثير الشك وشك المأموم أو الامام عن حضيرة صفة الشك تنزيلاً، فمن حقه حينئذٍ الا يعطى له أحكام الشك من نحو إبطال الصلاة أو البناء على الأكثر أو الأقل أو غير ذلك.

وانما قلنا: «الحكومة في بعض مواردها كالتخصيص»، فلان بعض موارد الحكومة الاخرى عكس التخصيص، لان الحكومة علىٰ قسمين: قسم يكون التصرف فيها بتضييق الموضوع كالأمثلة المتقدمة، وقسم بتوسعته، مثل ما لو قال عقيب الأمر بإكرام العلماء: (المتقي عالم)، فان هذا يكون حاكما على الأول وليس فيه إخراج، بل هو تصرف في الموضوع بتوسعة معنى العالم ادعاءً إلىٰ ما يشمل المتقي،

تنزيلاً للتقوى منزلة العلم، فيعطى للمتق حكم العلماء من وجوب الإكرام ونحوه.

ومثاله فى الشرعيات: «الطواف صلاة»، فان هذا التنزيل يعطى للطواف الأحكام المناسبة التى تخص الصلاة من نحو أحكام الشكوك. ومثله: «لُحْمَة الرّضاع كلُحمة النَسَب» الموسع لموضع أحكام النسب.

❐ ب ـ الورود:

واما الفرق بين الحكومة وبين الورود، فنقول:

كما قلنا ان الحكومة كالتخصيص فى النتيجة، كذلك الورود كالتخصص فى النتيجة، لان كلا من الورود والتخصص خروج الشيء بالدليل عن موضوع دليل آخر خروجاً حقيقياً، ولكن الفرق ان الخروج فى التخصص خروج بالتكوين بلا عناية التعبد من الشارع، كخروج الجاهل عن موضوع دليل «أكرم العلماء» فيقال: ان الجاهل خارج عن عموم العلماء تخصصاً، واما فى الورود فان الخروج من الموضوع بنفس التعبد من الشارع بلا خروج تكوينى، فيكون الدليل على التعبد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

مثاله دليل الأمارة الوارد علىٰ أدلة الاصول العقلية كالبراءة وقاعدة الاحتياط وقاعدة التخيير، فان البراءة العقلية لما كان موضوعها عدم البيان الذى يحكم فيه العقل بقبح العقاب معه، فالدليل الدال علىٰ حجية الأمارة يعتبر الأمارة بيانا تعبدا، وبهذا التعبد يرتفع موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان. وهكذا الحال فى قاعدتى الاحتياط والتخيير فان موضوع الاولى عدم المؤمِّن من العقاب، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مؤمنة منه، وموضوع الثانية الحيرة فى الدوران بين المحذورين، والأمارة بمقتضى دليل حجيتها مرجحة لأحد الطرفين، فترتفع الحيرة.

وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فان ورود أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الأول واردا على الثانى، اما الحكومة فانها لاتوجب خروج مدلول الحاكم عن موضوع مدلول المحكوم وجداناً وعلىٰ وجه الحقيقة، بل الخروج فيها انما يكون حكميا وتنزيليا وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً.

۶ـ القاعدة فى المتعارضين (التساقط أو التخيير)

أشرنا فيما تقدم[۱] إلىٰ ان القاعدة فى التعادل بين المتزاحمين هو التخيير بحكم العقل، وذلك محل وفاق، اما فى تعادل المتعارضين فقد وقع الخلاف فى ان القاعدة هى التساقط أو التخيير؟

والحق ان القاعدة الاولية هى التساقط وعليه أساتذتنا المحققون، وان دل الدليل من الأخبار على التخيير كما سيأتى، ونحن نتكلم فى القاعدة بناءً على المختار من ان الأمارات مجعولة علىٰ نحو الطريقية. ولا حاجة للبحث عنها بناء على السببية، فنقول:

ان الدليل الذى يوهم لزوم التخيير هو: ان التعارض لايقع بين الدليلين الا إذا كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية، كما تقدم فى شروط التعارض[۲] والتعارض أكثر ما يوجب سقوط أحدهما غير المعين عن الحجية الفعلية لمكان التكاذب بينهما، فيبقى الثانى غير المعين علىٰ ما هو عليه من الحجية الفعلية واقعاً، ولما لم يمكن تعيينه والمفروض ان الحجة الفعلية منجزة للتكليف يجب العمل بها، فلا بد من التخيير بينهما.

والجواب: ان التخيير المقصود اما ان يراد به التخيير من جهة الحجية أو من جهة الواقع:

فان كان الأول فلا معنى لوجوب التخيير بين المتعارضين، لان دليل الحجية الشامل لكل منهما فى حد أنفسهما انما مفاده حجية أفراده علىٰ نحو التعيين لا حجية هذا أو ذاك من أفراده لا على التعيين، حتىٰ يصح ان يفرض ان أحدهما غير المعين حجة يجب الأخذ به فعلاً، فيجب التخيير فى تطبيق دليل الحجية علىٰ ما يشاء منهما. وبعبارة اخرى: ان دليل الحجية الشامل لكل منهما فى حد نفسه انما يدل علىٰ وجود المقتضى للحجية فى كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجية. ولما كان التعارض يقتضى تكاذبهما فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية، أى يكون كل منهما مانعاً

۱ـ المقصد الثالث، ص ۴۳۶

۲ـ المقصد الثالث، ص ۴۳۲

عن فعلية حجية الآخر. وإذا كان الأمر كذلك فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجية الفعلية ليكون منجزاً للواقع يجب العمل به، فلايكون أحدهما غير المعين يجب الأخذ به فعلاً، حتىٰ يجب التخيير، بل حينئذٍ يتساقطان، أى ان كلا منهما يكون ساقطاً عن الحجية الفعلية وخارجاً عن دليل الحجية.

وان كان الثانى فنقول:

أولاً ـ لايصح ان يفرض التخيير من جهة الواقع الا إذا علم بإصابة أحدهما للواقع، ولكن ليس ذلك أمراً لازماً فى الحجتين المتعارضتين، إذ يجوز فيهما ان يكونا معاً كاذبتين. وانما اللازم فيهما من جهة التعارض هو العلم بكذب أحدهما لا العلم بمطابقة أحدهما للواقع. وعلىٰ هذا فليس الواقع محرزاً فى أحدهما حتىٰ يجب التخيير بينهما من أجله.

وثانياً ـ علىٰ تقدير حصول العلم بإصابة أحدهما غير المعين للواقع، فانه أيضاً لا وجه للتخيير بينهما، إذ لا وجه للتخيير بين الواقع وغيره. وهذا واضح.

وغاية ما يقال: انه إذا حصل العلم بمطابقة أحدهما للواقع فان الحكم الواقعى يتنجز بالعلم الإجمالى، وحينئذٍ يجب إجراء قواعد العلم الإجمالى فيه. ولكن لايرتبط حينئذٍ بمسألتنا ـ وهى مسألة: ان القاعدة فى المتعارضين هو التساقط أو التخيير ـ لان قواعد العلم الإجمالى فى بعض الموارد بعدم حجية الدليلين معاً. وقد يقتضى العلم الإجمالى فى بعض الموارد التخيير وقد يقتضى الاحتياط فى البعض الآخر، علىٰ اختلاف الموارد.

إذا عرفت ذلك فيتحصل: ان القاعدة الاولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية فى أحدهما تقتضى الترجيح.

اما لو كان الدليلان المتعارضان يقتضيان معاً نفى حكم ثالث فهل مقتضى تساقطهما عدم حجيتهما فى نفى الثالث؟

الحق انه لايقتضى ذلك لان المعارضة بينهما أقصى ما تقتضى سقوط حجيتهما فى دلالتهما فيما هما متعارضان فيه، فيبقيان فى دلالتهما الاخرى علىٰ ما هما عليه من الحجية، إذ لا مانع من شمول أدلة الحجية لهما معاً فى ذلك. وقد سبق ان قلنا ان الدلالة

الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية فى أصل الوجود لا فى الحجية فلا مانع من ان يكون الدليل حجة فى دلالته الالتزامية مع وجود المانع عن حجيته فى الدلالة المطابقية. هذا فيما إذا كانت احدى الدلالتين تابعة للاخرى فى الوجوب، فكيف الحال فى الدلالتين اللتين لا تبعية بينهما فى الوجود فان الحكم فيه بعدم سقوط حجية احداهما بسقوط الاخرى أولى.

٧ـ الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح

اشتهر بينهم ان الجمع بين المتعارضين مهما امكن أولى من الطرح، وقد نقل عن «عوالى اللآلى» دعوى الإجماع علىٰ هذه القاعدة.

وظاهر ان المراد من الجمع الذى هو أولى من الطرح، هو الجمع فى الدلالة، فانه إذا كان الجمع بينهما فى الدلالة ممكنا تلاءما فيرتفع التعارض بينهما فلا يتكاذبان.

وتشمل القاعدة بحسب ذلك صورة تعادل المتعارضين فى السند، وصورة ما إذا كانت لأحدهما مزية تقتضى ترجيحه فى السند، لأنه فى الصورة الثانية بتقديم ذى المزية يلزم طرح الآخر مع فرض إمكان الجمع.

وعليه، فمقتضى القاعدة مع إمكان الجمع عدم جواز طرحهما معاً على القول بالتساقط، وعدم طرح أحدهما غير المعين على القول بالتخيير، وعدم طرح أحدهما المعين غير ذى المزية مع الترجيح.

ومن أجل هذا تكون لهذه القاعدة أهمية كبيرة فى العمل بالمتعارضين، فيجب البحث عنها من ناحية مدركها، ومن ناحية عمومها لكل جمع حتىٰ الجمع التبرعى.

١ـ اما من (الناحية الاولى) فمن الظاهر انه لا مدرك لها الا حكم العقل باولية الجمع، لان التعارض لايقع الا مع فرض تمامية مقومات الحجية فى كل منهما من ناحية السند والدلالة، كما تقدم فى الشرط الرابع من شروط التعارض[١] ومع فرض وجود مقومات الحجية، أى وجود المقتضى للحجية، فانه لا وجه لرفع اليد عن ذلك

١- المقصد الثالث، ص٤٣٣

الا مع وجود مانع من تأثير المقتضي؛ وما المانع فى فرض التعارض الا تكاذبهما. ومع فرض إمكان الجمع فى الدلالة بينهما لايحرز تكاذبهما فلايحرز المانع عن تأثير مقتضى الحجية فيهما، فكيف يصح ان نحكم بتساقطهما أو سقوط أحدهما؟

٢ـ واما من (الناحية الثانية) فانا نقول: ان المراد من الجمع التبرعى ما يرجع إلى التأويل الكيفى الذى لايساعد عليه عرف أهل المحاورة ولا شاهد عليه من دليل ثالث.

وقد يظن الظان ان إمكان الجمع التبرعى يحقق هذه القاعدة وهى أولوية الجمع من الطرح بمقتضى التقدير المتقدم فى مدركها، إذ لايحرز المانع وهو تكاذب المتعارضين حينئذٍ، فيكون الجمع أولى.

ولكن يجاب عن ذلك: انه لو كان مضمون هذه القاعدة المجمع عليها ما يشمل الجمع التبرعى فلايبقى هناك دليلان متعارضان وللزم طرح كل ما ورد فى باب التعارض من الأخبار العلاجية الا فيما هو نادر ندرة لايصح حمل الأخبار عليها، وهو صورة كون كل من المتعارضين نصا فى دلالته لايمكن تأويله بوجه من الوجوه. بل ربما يقال: لا وجود لهذه الصورة فى المتعارضين.

وببيان آخر برهانى، نقول: ان المتعارضين لايخلوان عن حالات أربع: اما ان يكونا مقطوعى الدلالة مظنونى السند، أو بالعكس أى يكونان مظنونى الدلالة مقطوعى السند، أو يكون أحدهما مقطوع الدلالة مظنون السند والآخر بالعكس، أو يكونان مظنونى الدلالة والسند معاً. اما فرض أحدهما أو كل منهما مقطوع الدلالة والسند معاً فان ذلك يخرجهما عن كونهما متعارضين، بل الفرض الثانى مستحيل كما تقدم[1]. وعليه فللمتعارضين أربع حالات ممكنة لا غيرها:

فان كانت (الاولى)، فلا مجال فيها للجمع فى الدلالة مطلقاً للقطع بدلالة كل منهما فهو خارج عن مورد القاعدة رأساً كما أشرنا إليه، بل هما فى هذه الحالة اما ان يرجع فيهما إلى الترجيحات السندية أو يتساقطان حيث لا مرجح أو يتخير بينهما.

وان كانت (الثانية)، فانه مع القطع بسندها كالمتواترين أو الآيتين القرآنيتين

١- المقصد الثالث، ص۴۳۲

لايعقل طرحهما أو طرح أحدهما من ناحية السند، فلم يبق الا التصرف فيهما من ناحية الدلالة. ولايعقل جريان أصالة الظهور فيهما معاً لتكاذبهما فى الظهور. وحينئذٍ فان كان هناك جمع عرفى بينهما بأن يكون أحدهما المعين قرينة على الآخر أو كل منهما قرينة على التصرف فى الآخر علىٰ نحو ما يأتى من بيان وجوه الجمع الدلالتى، فان هذا الجمع فى الحقيقة يكون هو الظاهر منهما فيدخلان بحسبه فى باب الظواهر ويتعين الأخذ بهذا الظهور. وان لم يكن هنا جمع عرفى فان الجمع التبرعى لايجعل لهما ظهورا فيه ليدخل فى باب الظواهر ويكون موضعا لبناء العقلاء. ولا دليل فى المقام غير بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر، فما الذى يصحح الأخذ بهذا التأويل التبرعى. ويكون دليلاً علىٰ حجيته؟

وغاية ما يقتضى تعارضهما عدم إرادة ظهور كل منهما، ولايقتضى ان يكون المراد غير ظاهرهما من الجمع التبرعى فان هذا يحتاج إلىٰ دليل يعينه ويدل علىٰ حجيتهما فيه. ولا دليل حسب الفرض؟

وان كانت (الثالثة)، فانه يدور الأمر فيها بين التصرف فى سند مظنون السند وبين التصرف فى ظهور مظنون الدلالة أو طرحهما معاً، فان كان مقطوع الدلالة صالحا للتصرف بحسب عرف أهل المحاورة فى ظهور الآخر تعين ذلك، إذ يكون قرينة على المراد من الآخر فيدخل بحسبه فى الظواهر التى هى حجة. واما إذا لم يكن لمقطوع الدلالة هذه الصلاحية فان تأويل الظاهر تبرعا لايدخل فى الظاهر حينئذٍ ليكون حجة ببناء العقلاء ولا دليل آخر عليه كما تقدم فى الصورة الثانية. ويتعين فى هذا الفرض طرح هذين الدليلين: طرح مقطوع الدلالة من ناحية السند، وطرح مقطوع السند من ناحية الدلالة. فلايكون الجمع أولى، إذ ليس إجراء دليل أصالة السند باولى من دليل أصالة الظهور، وكذلك العكس، ولا معنى فى هذه الحالة للرجوع إلى المرجحات فى السند مع القطع بسند أحدهما كما هو واضح.

وان كانت (الرابعة)، فان الأمر يدور فيها بين التصرف فى أصالة السند فى أحدهما والتصرف فى أصالة الظهور فى الآخر، لا ان الأمر يدور بين السندين ولا بين الظهورين، والسر فى هذا الدوران: ان دليل حجية السند يشملهما معاً علىٰ حد سواء بلا ترجيح لأحدهما على الآخر حسب الفرض، وكذلك دليل حجية الظهور.

ولما كان يمتنع اجتماع ظهورهما لفرض تعارضهما، فإذا أردنا ان نأخذ بسندهما معاً، لابد ان نحكم بكذب ظهور أحدهما، فيصادم حجية سند أحدهما حجية ظهور الآخر، وكذلك إذا اردنا ان نأخذ بظهورهما معاً لابد ان نحكم بكذب سند أحدهما فيصادم حجية ظهور أحدهما حجية سند الآخر. فيرجع الأمر فى هذه الحالة إلى الدوران بين حجية سند أحدهما وحجية ظهور الآخر.

وإذا كان الأمر كذلك فليس أحدهما أولى من الآخر، كما تقدم.

نعم لو كان هناك جمع عرفى بين ظهوريهما فانه حينئذٍ لاتجرى أصالة الظهور فيهما علىٰ حد سواء، بل المتبع فى بناء العقلاء ما يقتضيه الجمع العرفى الذى يقتضى الملاءمة بينهما، فلايصلح كل منهما لمعارضة الآخر.

ومن هنا نقول: ان الجمع العرفى أولى من الطرح. بل بالجمع العرفى يخرجان عن كونهما متعارضين، كما سيأتى. فلا مقتضى لطرح أحدهما أو طرحهما معاً.

اما إذا لم يكن بينهما جمع عرفى، فان الجمع التبرعى لايصلح للملاءمة بين ظهوريهما، فتبقى أصالة الظهور حجة فى كل منهما، فيبقيان علىٰ ما هما عليه من التعارض، فاما ان يقدم أحدهما على الآخر لمزية يتخير بينهما أو يتساقطان.

فتحصل من ذلك كله انه لا مجال للقول باولوية الجمع التبرعى من الطرح فى كل صورة مفروضة للمتعارضين.

إذا عرفت ما ذكرناه من الامور فى (المقدمة) ـ فلنشرع فى المقصود، والامور التى ينبغى ان نبحثها ثلاثة: الجمع العرفى، والقاعدة الثانوية فى المتعادلين، والمرجحات السندية وما يتعلق بها.

الأمر الأول ـ الجمع العرفى

بمقتضى ما شرحناه فى المقدمة الأخيرة يتضح ان القدر المتيقن من قاعدة أولوية الجمع من الطرح فى المتعارضين هو «الجمع العرفى» الذى سماه الشيخ الأعظم قدس سره بـ«الجمع المقبول»، وغرضه المقبول عند العرف. ويسمى الجمع الدلالتى.

وفى الحقيقة ـ كما تقدمت الإشارة إلىٰ ذلك ـ انه بالجمع العرفى يخرج الدليلان عن التعارض. والوجه فى ذلك انه انما نحكم بالتساقط أو التخيير أو الرجوع إلى

العلاجات السندية حيث تكون هناك حيرة فى الأخذ بهما معاً. وفى موارد الجمع العرفى لا حيرة ولا تردد.

وبعبارة اخرى، انه لما كان التعبد بالمتنافيين مستحيلا، فلا بد من العلاج اما بطرحهما أو بالتخيير بينهما أو بالرجوع إلى المرجحات السندية وغيرها، واما لو كان الدليلان متلائمين غير متنافيين بمقتضى الجمع العرفى المقبول فان التعبد بهما معاً يكون تعبدا بالمتلائمين، فلا استحالة فيه ولا محذور حتىٰ نحتاج إلى العلاج.

ويتضح من ذلك انه فى موارد الجمع لا تعارض، وفى موارد التعارض لا جمع. وللجمع العرفى موارد لا بأس بالإشارة إلىٰ بعضها للتدريب:

فمنها: ما إذا كان أحد الدليلين أخص من الآخر، فان الخاص مقدم على العام يوجب التصرف فيه، لأنه بمنزلة القرينة عليه. وقد جرى البحث فى ان الخاص مطلقاً بما هو خاص مقدم على العام، أو انما يقدم عليه لكونه أقوى ظهورا فلو كان العام أقوى ظهورا كان العام هو المقدم، ومال الشيخ الأعظم قدس سره إلى الثانى. كما جرى البحث فى ان أصالة الظهور فى الخاص حاكمة، أو واردة علىٰ أصالة الظهور فى العام، أو ان فى ذلك تفصيلا. ولايهمنا التعرض إلىٰ هذا البحث، فان المهم تقديم الخاص على العام علىٰ أى نحو كان من انحاء التقديم.

ويلحق بهذا الجمع العرفى، تقديم النص على الظاهر، والأظهر على الظاهر، فانها من باب واحد.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين قدر متيقن فى الإرادة أو لكل منهما قدر متيقن، ولكن لا علىٰ ان يكون قدراً متيقناً من اللفظ، بل من الخارج، لأنه لو كان للفظ قدر متيقن فان الدليلين يكونان من أول الأمر غير متعارضين، إذ لا إطلاق حينئذٍ ولا عموم للفظ، فلايكون ذلك من نوع الجمع العرفى للمتعارضين سالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا تعارض.

مثال القدر المتيقن من الخارج ما إذا ورد (ثمن العذرة سحت) وورد أيضاً (لا بأس ببيع العذرة)، فان عذرة الانسان قدر متيقن من الدليل الأول، وعذرة مأكول اللحم قدر متيقن من الثانى، فهما من ناحية لفظية متبائنان متعارضان، ولكن لما كان

لكل منهما قدر متيقن فالتكاذب يكون بينهم بالنسبة إلىٰ غير القدر المتيقن، فيحمل كل منهما على القدر المتيقن، فيرتفع التكاذب بينهما، ويتلاءمان عرفاً.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه بمرتبة لو اقتصر فيه علىٰ ما عدا مورد الاجتماع يلزم التخصيص المستهجن إذ يكون الباقى من القلة لايحسن ان يراد من العموم، فان مثل هذا العام يقال عنه: انه يأبى عن التخصيص. فيكون ذلك قرينة علىٰ تخصيص العام الثانى.

ومنها: ما إذا كان أحد العامين من وجه واردا مورد التحديدات كالاوزان والمقادير والمسافات، فان مثل هذا يكون موجبا لقوة الظهور علىٰ وجه يلحق بالنص، إذ يكون ذلك العام أيضاً مما يقال فيه: انه يأبى عن التخصيص.

وهناك موارد اخرى وقع الخلاف فى عدها من موارد الجمع العرفى، مثل ما إذا كان لكل من الدليلين مجاز هو أقرب مجازاته، ومثل ما إذا لم يكن لكل منهما الا مجاز بعيد أو مجازات بعيد أو مجازات متساوية النسبة إلى المعنى الحقيق، ومثل ما إذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ فهل مقتضى الجمع العرفى تقديم التخصيص أو تقديم النسخ أو التفصيل فى ذلك وقد تقدم البحث عن ذلك فى الجزء الأول[1]، فراجع ... ولاتسع هذه الرسالة استيعاب هذه الأبحاث.

الأمر الثانى ـ القاعدة الثانوية للمتعادلين

قد تقدم ان القاعدة الاولية فى المتعادلين هى التساقط، ولكن استفاضت الأخبار بل تواترت فى عدم التساقط، غير ان آراء الأصحاب اختلف فى استفادة نوع الحكم منها لاختلافها علىٰ ثلاثة أقوال:

١ـ التخيير فى الأخذ بأحدهما، وهو مختار المشهور، بل نقل الإجماع عليه؛

٢ـ التوقف بما يرجع إلى الاحتياط فى العمل، ولو كان الاحتياط مخالفاً لهما كالجمع بين القصر والاتمام فى مورد تعارض الأدلة بالنسبة إليهما.

وانما كان التوقف يرجع إلى الاحتياط، لان التوقف يراد منه التوقف فى

١- المقصد الأول، ص١٢٦

الفتوى علىٰ طبق أحدهما، وهذا يستلزم الاحتياط فى العمل، كما فى المورد الفاقد للنص، مع العلم الإجمالى بالحكم؛

٣ـ وجوب الأخذ بما طابق منهما الاحتياط، فان لم يكن فيهما ما يطابق الاحتياط تخير بينهما.

ولابد من النظر فى الأخبار لاستظهار الاصح من الأقوال. وقبل النظر فيها ينبغى الكلام عن إمكان صحة هذه الأقوال جملة، بعد ما سبق من تحقيق ان القاعدة الاولية بحكم العقل هى التساقط، فكيف يصح الحكم بعدم تساقطهما حينئذٍ؟ وأكثرها إشكالاً هو القول بالتخيير بينهما، للمنافاة الظاهرة بين الحكم بتساقطهما وبين الحكم بالتخيير.

نقول فى الجواب عن هذا السؤال: انه إذا فرضت قيام الإجماع ونهوض الأخبار علىٰ عدم تساقط المتعارضين، فان ذلك يكشف عن جعل جديد من قبل الشارع لحجية أحد الخبرين بالفعل لا على التعيين، وهذا الجعل الجديد لاينافى ما قلناه سابقاً من سر تساقط المتعارضين بناء على الطريقية، لأنه انما حكمنا بالتساقط فمن جهة قصور دلالة أدلة حجية الأمارة عن شمولها للمتعارضين أو لأحدهما لا على التعيين، ولكن لايقدح فى ذلك ان يرد دليل خاص يتضمن بيان حجية أحدهما غير المعين بجعل جديد، لا بنفس الجعل الأول الذى تتضمنه الأدلة العامة.

ولا يلزم من ذلك ـ كما قيل ـ ان تكون الأمارة حينئذٍ مجعولة علىٰ نحو السببية، فانه انما يلزم ذلك لو كان عدم التساقط باعتبار الجعل الأول.

وبعبارة اخرى أوضح: انه لو خلينا نحن والأدلة العامة الدالة علىٰ حجية الأمارة فانه لايبقى دليل لنا علىٰ حجية أحد المتعارضين، لقصور تلك الأدلة عن شمولها لهما، فلا بد من الحكم بعدم حجيتهما معاً. اما وقد فرض قيام دليل خاص فى صورة التعارض بالخصوص علىٰ حجية أحدهما فلا بد من الأخذ به ويدل علىٰ حجية أحدهما بجعل جديد، ولا مانع عقلى من تلك.

وعلىٰ هذا، فالقاعدة المستفادة من هذا الدليل الخاص قاعدة ثانوية مجعولة من قبل الشارع، بعد ان كانت القاعدة الاولية بحكم العقل هى التساقط.

بقي علينا ان نفهم معنى التخيير علىٰ تقدير القول به، بعد ان بينا سابقاً انه لا معنى للتخيير بين المتعارضين من جهة الحجية، ولا من جهة الواقع فنقول:

ان معنى التخيير بمقتضى هذا الدليل الخاص ان كل واحد من المتعارضين منجز للواقع علىٰ تقدير إصابته للواقع ومعذر للمكلف علىٰ تقدير الخطأ، وهذا هو معنى الجعل الجديد الذى قلناه، فللمكلف ان يختار ما يشاء منهما فان أصاب الواقع فقد تنجز به والا فهو معذور. وهذا بخلاف ما لو كنا نحن والأدلة العامة، فانه لا منجزية لأحدهما غير المعين ولا معذرية له.

والشاهد علىٰ ذلك انه بمقتضى هذا الدليل الخاص لايجوز ترك العمل بهما معاً، لأنه علىٰ تقدير الخطأ فى تركهما لا معذر له فى مخالفة الواقع، بينما انه معذور فى مخالفة الواقع لو أخذ بأحدهما. وهذا بخلاف ما لو لم يكن هذا الدليل الخاص، موجوداً فانه يجوز له ترك العمل بهما معاً وان استلزم مخالفة الواقع إذ لا منجز للواقع بالمتعارضين بمقتضى الأدلة العامة.

إذا عرفت ما ذكرنا فلنذكر لك أخبار الباب ليتضح الحق فى المسألة، فان منها ما يدل على التخيير مطلقاً، ومنها ما يدل على التخيير فى صورة التعادل، ومنها ما يدل على التوقف، ثم نعقب عليها بما يقتضى، فنقول: ان الذى عثرنا عليه من الأخبار هو كما يلى:

۱ـ خبر الحسن بن جهم عن الرضا عليه السلام:

«قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين، مختلفين، فلانعلم ايهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم، فوسع عليك بايهما أخذت»[۱].

وهذا الحديث بهذا المقدار منه ظاهر فى التخيير بين المتعارضين مطلقاً، ولكن صدره ـ الذى لم نذكره ـ مقيد بالعرض على الكتاب والسنة، فهو يدل علىٰ ان التخيير انما هو بعد فقدان المرجح ولو فى الجملة.

۱- الوسائل، كتاب القضاء، الباب ۹ من ابواب صفات القاضى، ۸۷/۱۸، الحديث ۴۰، عن الاحتجاج

٢ـ خبر الحارث بن المغيرة عن ابى عبدالله عليه السلام:

«إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة «فموسّع عليك» حتىٰ ترى القائم فترد عليه»[1].

وهذا الخبر أيضاً يستظهر منه التخيير مطلقاً من كلمة (فموسع عليك) ويقيد بالروايات الدالة على الترجيح الآتية.

ولكن يمكن ان يناقش فى استظهار التخيير منه:

أولاً ـ بأن الخبر وارد فى فرض التمكن من لقاء الامام والأخذ منه، فلايعلم شموله لحال الغيبة الذى يهمنا إثباته، لان الرخصة فى التخيير مدة قصيرة لاتستلزم الرخصة فيه ابداً ولاتدل عليها.

ثانياً ـ بأن الخبر غير ظاهر فى فرض التعارض. بل ربما يكون واردا لبيان حجية الحديث الذى يرويه الثقات من الأصحاب. ومعنى «موسع عليك» الرخصة بالأخذ به كناية عن حجيته، غاية الأمر انه يدل علىٰ ان الرخصة مغياة برؤية الامام ليأخذ منه الحكم علىٰ سبيل اليقين. وهذا أمر لابد منه فى كل حجة ظنية، وان كانت عامة حتىٰ لزمان حضور الامام الا انه مع حصول اليقين بمشافهته لابد ان ينتهى امد جواز العمل بها.

وعليه، فلا شاهد بهذا الخبر علىٰ ما نحن فيه.

٣ـ مكاتبة عبدالله بن محمد إلىٰ ابى الحسن عليه السلام:

«اختلف أصحابنا فى روايتهم عن ابى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر: فروى بعضهم ان صلها فى المحمل، وروى بعضهم ان لاتصلّها الا على الأرض، فاعلمنى كيف تصنع انت لاقتدى بك فى ذلك. فوقّع عليه السلام: «موسع عليك بأية عملت»[2].

وهذه أيضاً استظهروا منها التخيير مطلقاً وتحمل على المقيدات كالثانية.

١- نفس المصدر، الحديث ۴۱

٢- نفس المصدر، الحديث ۴۴ مع اختلاف يسير ـ تهذيب الأحكام، ٢٨٨/٣

ولكن يمكن المناقشة فى هذا الاستظهار بأنه من المحتمل ان يراد من التوقيع بيان التخيير فى العمل بكل من المرويين باعتبار ان الحكم الواقعى هو جواز صلاة ركعتى الفجر فى السفر فى المحمل وعلى الأرض معاً، لا ان المراد التخيير بين الروايتين، فيكون الغرض تخطئة الروايتين.

وهو احتمال قريب جداً، لاسيما ان السؤال لم يكن عن كيفية العمل بالمتعارضين بل السؤال عن كيفية عمل الامام ليقتدى به، أى انه سؤال عن حكم صلاة ركعتى الفجر لا عن حكم المتعارضين، والجواب ينبغى ان يطابق السؤال، فكيف صح ان يحمل علىٰ بيان كيفية العمل بالمتعارضين، وعليه فلايكون فى هذا الخبر أيضاً شاهد علىٰ ما نحن فيه كالخبر الثانى.

۴ـ جواب مكاتبة الحِمْيَرى إلى الحجة ـ عجل اللّٰه فرجه ـ

«فى ذلك حديثان: اما أحدهما فانه إذا انتقل من حالة إلىٰ اخرى فعلية التكبير. واما الحديث الآخر فانه روى انه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه فى القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجرى هذا المجرى. وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً»[1].

وهذا الجواب أيضاً استظهروا منه التخيير مطلقاً ويحمل على المقيدات. ولكنه أيضاً يناقش فى هذا الاستظهار بأنه من المحتمل قريبا ان المراد بيان التخيير فى العمل بالتكبير لبيان عدم وجوبه، لا التخيير بين المتعارضين. ويشهد لذلك التعبير بقوله: «كان صواباً»، لان المتعارضين لايمكن ان يكون كل واحد منهما صواباً، ثم لا معنى لجواب الامام عن السؤال عن الحكم الواقعى بذكر روايتين متعارضتين ثم العلاج بينهما، الا لبيان خطأ الروايتين وان الحكم الواقعى علىٰ خلافهما.

۵ـ موفوعة زرارة المروية عن «عوالى اللآلى»، وقد جاء فى آخرها: «إذن فتخير أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»[2].

ولا شك فى ظهور هذه الفقرة منها فى وجوب التخيير بين المتعارضين وفى انه

١- نفس المصدر، الحديث ٣٩

٢- عوالى اللآلى، ٣٣/۴

بعد فرض التعادل، لانها جاءت بعد ذكر المرجحات وفرض انعدامها، ولكن الشأن فى صحة سندها وسيأتى التعرض له. وهى من أهم أخبار الباب من جهة مضمونها.

٦ـ خبر سماعة عن ابى عبدالله عليه السلام:

قال: سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمر، كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ فقال: «يرجئه حتىٰ يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتىٰ يلقاه»(١).

وقد استظهروا من قوله عليه السلام: «فهو فى سعة» التخيير مطلقاً. وفيه:

أولاً ـ ان الرواية واردة فى فرض التمكن من لقاء الامام أو كل من يخبره بالحكم علىٰ سبيل اليقين من نواب الامام خصوصا أو عموما. فهى تشبه من هذه الناحية الرواية الثانية المتقدمة.

وثانياً ـ ان الاولى فيها ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير، وذلك لكلمة (يرجئه). واما قوله (فى سعة) فالظاهر ان المراد به التخيير بين الفعل والترك، باعتبار ان الأمر حسب فرض السؤال يدور بين المحذورين وهو الوجوب والحرمة. إذن، فليس المقصود منه التخيير بين الروايتين، لاسيما ان ذلك لايلتئم مع الأمر بالارجاء، لان العمل بأحدهما تخييرا ليس ارجاء، بل الارجاء ترك العمل بهما معاً.

فلا دلالة لهذه الرواية على التخيير بين المتعارضين.

٧ـ وقال الكلينى بعد تلك الرواية: «وفى رواية اخرى: بايهما أخذت من باب التسليم وسعك».

يظهر منه انها رواية اخرى، لا انها نص آخر فى جواب عن نفس السؤال فى الرواية المتقدمة، والا لكان المناسب ان يقول «بايهما أخذ» لضمير الغائب، لا «بايهما أخذت» بنحو الخطاب.

وظاهرها الحكم بالتخيير بين المتعارضين مطلقاً، ويحمل على المقيدات.

٨ـ ما فى عيون أخبار الرضا للصدوق فى خبر طويل جاء فى آخره:

---

١ - الكافى، ١/ ٦٦،الطبعة الثانية بطهران سنة ١٣٨٠ هـ. ق ـ وسائل الشيعة، ٧٧/١٨، الحديث ٥

«فذلك الذى يسع الأخذ بهما جميعاً، أو بأيهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد إلىٰ رسول اللّه»[١].

والظاهر من هذه الفقرة هو التخيير بين المتعارضين، الا انه بملاحظة صدرها وذيلها يمكن ان يستظهر منها إرادة التخيير فى العمل بالنسبة إلىٰ ما أخبر عن حكمه انه علىٰ نحو الكراهة» ولذا انها فيما يتعلق بالأخبار عن الحكم الالزامى صرحت بلزوم العرض على الكتاب والسنة، لاسيما وقد أعقب تلك الفقرة التى نقلناها قوله عليه السلام: «وما لم تجدوه فى شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه أولى بذلك، ولاتقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيان من عندنا».

وهذه الفقرات صريحة فى وجوب التوقف والتريث. وعليه فالأجدر بهذه الرواية ان تجعل من أدلة التوقف، لا التخيير.

٩ـ مقبولة عمر بن حنظلة الآتى ذكرها فى المرجحات، وقد جاء فى آخرها: «إذا كان ذلك ـ أى فقدت المرجحات ـ فارجئه حتىٰ تلقى امامك. فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات»[٢].

وهذه ظاهرة فى وجوب التوقف عند التعادل.

١٠ـ خبر سماعة عن ابى عبداللّه عليه السلام:

«قلت: يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: لاتعمل بواحد منهما حتىٰ تلقى صاحبك، فتسأله. قلت: لابد ان نعمل بأحدهما. قال: خُذْ بما فيه خلاف العامّة»[٣].

١١ـ مرسلة صاحب عوالى اللآلى، علىٰ ما نقل عنه، فانه بعد روايته المرفوعة المتقدمة برقم ٥ قال: «وفى رواية انه قال عليه السلام: إذن فارجئه حتىٰ تلقى امامك

١- راجع عنه تعليقة الكافى، ١/۶۶؛ «عيون أخبار الرضا»، ١٩/٢ ووسائل الشيعة ٨٣/١٨

٢- وسائل الشيعة، ٨۶/١٨، الحديث ٣۵

٣- وسائل الشيعة، ٨٨/١٨، الحديث ۴٢

فتسأله»[١].

هذه جملة ما عثرت عليه من الروايات فيما يتعلق بالتخيير أو التوقف. والظاهر منها ـ بعد ملاحظة أخبار الترجيح الآتية، وبعد ملاحظة مقيداتها بصورة فقدان المرجح ولو فى الجملة ـ ان الرجوع إلى التخيير أو التوقف بعد فقد المرجحات فتحمل مطلقاتها علىٰ مقيداتها.

والخلاصة: ان المتحصل منها جميعاً انه يجب أولاً ملاحظة المرجحات بين المتعارضين فان لم تتوفر المرجحات فالقاعدة هى التخيير أو التوقف علىٰ حسب استفادتنا من الأخبار، لا ان القاعدة التخيير أو التوقف فى كل متعارضين وان كان فيهما ما يرجع أحدهما على الآخر.

نعم، المستفاد من الرواية العاشرة فقط ـ وهى خبر سماعة ـ ان التوقف هو الحكم الاولى، إذ ارجعه إلى الترجيح بمخالفة العامة بعد فرض ضرورة العمل بأحدهما بحسب فرض السائل.

ولكن التأمل فيها يعطى انها لاتنافى أدلة تقديم الترجيح، فان الظاهر ان المراد منها ترك العمل رأساً انتظاراً لملاقاة الامام، لا التوقف والعمل بالاحتياط.

وبعد هذا يبقى علينا ان نعرف وجه الجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف فيما ذكرناه من الأخبار المتقدمة. وقد ذكروا وجوها للجمع لايغنى أكثرها[٢].

وانت ـ بعد ملاحظة ما مر من المناقشات فى الأخبار التى استظهروا منها التخيير ـ تستطيع ان تحكم بأن التوقف هو القاعدة الاولوية، وان التخيير لا مستند له، إذ لم يبق ما يصلح مستندا له الا الرواية الاولى، وهى لاتصلح لمعارضة الروايات الكثيرة الدالة علىٰ وجوب التوقف والرد إلى الامام.

اما الخامسة، وهى مرفوعة زرارة فهى ضعيفة السند جداً، وقد أشرنا فيما سبق إلىٰ ذلك وسيأتى بيانه، علىٰ ان راويهانفسه عقبهابالمرسلة المتقدمة (برقم ١١) الواردة فى التوقف والارجاء.

---

١ – عوالى اللآلى، ٣٣/۴ ٢– راجع الحدائق الناظرة، للبحرانى، ١٠٠/١.

واما السابعة، مرسلة الكلينى، فليس من البعيد انها من استنباطاته حسبما فهمه من الروايات، لا انها رواية مستقلة فى قبال سائر روايات الباب. ويشهد لذلك ما ذكره فى مقدمة الكافى [ص۹] من مرسلة اخرى بهذا المضمون: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم»، لأنه لم ترد عنده رواية بهذا التعبير الا تلك المرسلة التى نحن بصددها وهى بخطاب المفرد، وهذه بخطاب الجمع. وعليه فيظهر ان المرسلتين معاً هما من مستنبطاته، فلايصح الاعتماد عليهما.

إذا عرفت ما ذكرناه يظهر لك ان القول بالتخيير لا مستند له يصلح لمعارضة أخبار التوقف، ولا للخروج عن القاعدة الاولية للمتعارضين وهى التساقط، وان كان التخيير مذهب المشهور.

واما أخبار التوقف فانها مضافا إلىٰ كثرتها وصحة بعضها وقوة دلالتها لاتنافى قاعدة التساقط فى الحقيقة، لان الارجاء والتوقف لايزيد على التساقط، بل هو من لوازمه، فأخبار التوقف تكون على القاعدة.

وقيل فى وجه تقديم أخبار التخيير: ان أدلة التخيير مطلقة بالنسبة إلىٰ زمن الحضور، بينما ان أخبار التوقف مقيدة به. وصناعة الإطلاق والتقييد تقتضى رفع التعارض بينهما بحمل المطلق على المقيد. ونتيجة ذلك التخيير فى زمان الغيبة كما عليه المشهور.

أقول: ان أخبار التوقف كلها بلسان الارجاء إلىٰ ملاقاة الامام فلايستفاد منها تقييد الحكم بالتوقف بزمان الحضور، لان استفادة ذلك يتوقف علىٰ ان يكون للغاية مفهوم، وقد تقدم[1] بيان المناط فى استفادة مفهوم الغاية، فقلنا: «ان الغاية إذا كانت قيداً للموضوع أو المحمول فقط لا دلالة لها على المفهوم، ولاتدل على المفهوم الا إذا كان التقييد بالغاية راجعا إلى الحكم».

والغاية هنا غاية لنفس الارجاء لا لحكمه وهو الوجوب، يعنى ان المستفاد من هذه الأخبار ان نفس الارجاء مغيى بملاقاة الامام، لا وجوبه.

۱- المقصد الأول، ص۹۶

والحاصل: انه لايفهم من أخبار التوقف، الا انه لايجوز الأخذ بالأخبار المتعارضة المتكافئة، ولا العمل بواحد منها، وانما يحال الأمر في شأنها الا الامام ويؤجل البَتّ فيها إلىٰ ملاقاته، لتحصيل الحجة على الحكم بعد السؤال عنه. فهي تقول بما يؤل إلىٰ ان الأخبار المتعارضة المتكافئة لاتصلح لإثبات الحكم، فلاتجوز الفتوى ولا العمل بأحدها. وينحصر الأمر حينئذٍ بملاقاة الامام والسؤال منه. فإذا لم تحصل الملاقاة ولو لغيبة الامام فلايجوز الإقدام على العمل بأحد المتعارضين.

وعلىٰ هذا، فتكون هذه الأخبار مباينة لأخبار التخيير لا أخص منها.

الأمر الثالث ـ المرجحات

تقدم[١] ان من شروط تحقق التعارض ان يكون كل من الدليلين واجداً لشرائط الحجية في حد نفسه، لأنه لا تعارض بين الحجة واللاحجة، فإذا بحثنا عن المرجحات فالذي نعنيه ان نبحث عما يرجح الحجة على الاخرى، بعد فرض حجيتهما معاً في أنفسهما، لا عما يقوم أصل الحجة ويميزها عن اللاحجة. وعليه فالجهة التي تكون من مقومات الحجة مع قطع النظر عن المعارضة لاتدخل في مرجحات باب التعارض، بل تكون من مميزات الحجة عن اللاحجة.

ومن أجل هذا يجب ان نتنبه إلى الروايات المذكورة في باب الترجيحات إلىٰ انها واردة في صدد أي شيء من ذلك: في صدد الترجيح أو التمييز.

فلو كانت على النحو الثاني لايكون فيها شاهد علىٰ ما نحن فيه، كما قاله الشيخ صاحب الكفاية ﷿ في روايات الترجيح بموافقة الكتاب كما سيأتي.

إذا عرفت ما ذكرناه من جهة البحث التي تقصدها في بيان المرجحات، فنقول: ان المرجحات المدعى انها منصوص عليها في الأخبار خمسة اصناف:

الترجيح بالأحدث تاريخاً، وبصفات الرأوي، وبالشهرة، وبموافقة الكتاب وبمخالفة العامة.

---

١ - المقصد الثالث، ص٤٣٣، الشرط الرابع

فينبغى أولاً البحث عنها واحدة واحدة، ثم بيان أية منها أولى بـالتقديم لو تعارضت، ثم بيان انه هل يجب الاقتصار عليها أو يتعدى إلىٰ غيرها. فهنا ثـلاثة مقامات:

❑ المقام الأول ـ المرجحات الخمسة

○ ١ـ الترجيح بالاحداث

فى هذا الترجيح روايات أربع، نكتفى منها بما رواه الكـليني بسـنده إلىٰ ابى عبدالله عليه السلام قال: «أرأيتك لو حدّثتك بحديث ـ العام ـ ثم جئتنى من قابل فحدثتك بخلافه، بأيهما كنت تأخذ؟ قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لى: رحمك الله!»[1].

أقول: ان الذى يستظهره بعض أجلة مشايخنا قدس سرهم ان هذه الروايات لا شاهد بها علىٰ ما نحن فيه، أى انها لاتدل علىٰ ترجيح الإحداث من البيانين كقاعدة عامة بالنسبة إلىٰ كل ملكف وبالنسبة إلىٰ جميع العصور، لأنه لاتدل علىٰ ذلك الا إذا فهم منها ان الإحداث هو الحكم الواقعى وان الأول واقع موقع التقية أو نحوها، مع انه لايفهم منها أكثر من ان من القى إليه البيان خاصة حكمه الفعلى ما تضمنه البـيان الأخير. وليست ناظرة إلىٰ انه هو الحكم الواقعى، فلربما كان حكماً ظاهريا بالنسبة إليه من باب التقية. كما انه ليست ناظرة إلىٰ ان هذا الحكم الفعلى هو حكم كل أحد وفى كل زمان.

والحاصل: ان هذه الطائفة من الروايات لا دلالة فيها علىٰ ان البيان الأخير يتضمن الحكم الواقعى، وان ذلك بالنسبة إلىٰ جميع المكلفين فى جميع الازمنة، حتىٰ يكون الأخذ بالأحدث وظيفة عامة لجميع المكلفين ولجميع الازمان حـتىٰ زمـن الغيبة ولو كان من باب التقية، ولا شك ان الازمان والأشخاص تتفاوت وتختلف من جهة شدة التقية أو لزومها.

○ ٢ـ الترجيح بالصفات

ان الروايات التى ذكرت الترجيح بالصفات تنحصر فى مقبولة ابن حـنظلة

١- الكافى، ٦٧/١ ـ وسائل الشيعة ٧٧/١٨ الحديث ٧

ومرفوعة زرارة المشار إليها سابقاً. والمرفوعة كما قلنا ضعيفة جداً، لانها مرفوعة ومرسلة ولم يروها الا صاحب «عوالى اللآلى». وقد طعن صاحب «الحدائق» فى التأليف والمؤلف إذ قال: «فانا لم نقف عليها فى غير كتاب عوالى اللآلى، مع ما هى عليه من الرفع والارسال، وما عليه الكتاب من نسبة صاحبه إلى التساهل فى نقل الأخبار والإهمال وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها»[١].

إذن، الكلام فيها فضول، فالعمدة فى الباب المقبولة التى قبلها العلماء لان راويها صفوان بن يحيى الذى هو من أصحاب الإجماع، أى الذين أجمع الصحابة علىٰ تصحيح ما يصح عنهم، كما رواها المشايخ الثلاثة فى كتبهم[٢]. واليك نصها بعد حذف مقدمتها:

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين فى حقهما، واختلفا فيما حكماً، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلىٰ ما يحكم به الآخر.

قلت: فانها عدلان مرضيان عند أصحابنا لايفضل واحد منهما على الآخر؟

قال: ينظر إلىٰ ما كان من روايتهم عنا فى ذلك الذى به حكمنا المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمنا، ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه. وانما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى اللّه ورسوله. قال رسول اللّه ﷺ: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لايعلم».

قلت: فان كان الخبران عنكما[٣] مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

١- الحدائق الناظرة، ۹۹/۱

٢- الكافى، ۶۷/۱ ـ من لا يحضره الفقيه، ص۳۱۸، المطبوع بطهران سنة ۱۳۷۶ هـ. ق ـ التهذيب فى باب الزيادات من كتاب القضاء

٣- يقصد الباقر والصادق عليهما السلام.

قال: ينظر: فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة.

قلت: جعلت فداك! ارأيت ان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم، بأى الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففيه الرشاد.

قلت: جعلت فداك! فان وافقهم الخبران جميعاً؟

قال: انظر إلىٰ ما هم إليه اميل ـ حكامهم وقضاتهم ـ فيترك ويؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حكامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلك فارجه وفى (بعض النسخ: فارجئه) حتىٰ تلق امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

انتهت المقبولة.

أقول: من الواضح ان موردها التعارض بين الحاكمين، لا بين الروايين ولكن لما كان الحكم والفتوى فى الصدر الأول يقعان بنص الأحاديث، لا انهما يقعان بتعبير من الحاكم أو المفتى كالعصور المتأخرة استنباطاً من الأحاديث ـ تعرضت هذه المقبولة للرواية والرأوى لارتباط الرواية بالحكم. ومن استدل بها على الترجيح للروايات المتعارضة.

غير انه ـ مع ذلك ـ لايجعلها شاهدا علىٰ ما نحن فيه. والسر فى ذلك واضح لان اعتبار شيء فى الرأوى بما هو حاكم غير اعتباره فيه بما هو راو ومحدث، والمفهوم من المقبولة ان ترجيح الأعدل والأورع والأفقه انما هو بما هو حاكم فى مقام نفوذ حكمه، لا فى مقام قبول روايته.

ويشهد لذلك انها جعلت من جملة المرجحات كونه «أفقه» فى عرض كونه «أعدل» و«أصدق» فى الحديث. ولا ربط للأفقهية بترجيح الرواية من جهة كونها رواية.

نعم، ان المقبولة انتقلت بعد ذلك إلى الترجيح للرواية بما هى رواية ابتداء من الترجيح بالشهرة، وان كان ذلك من أجل كونها سنداً لحكم الحاكم، فان هذا أمر

آخر غير الترجيح لنفس الحكم وبيان نفوذه.

وعليه، فالمقبولة لا دليل فيها على الترجيح بالصفات. واما الترجيح بالشهرة وما يليها فسيأتى الكلام عنه. ويؤيد هذا الاستنتاج ان صاحب الكافى لم يذكر فى مقدمة كتابه الترجيح بصفات الرأوى.

○ ٣ـ الترجيح بالشهرة

تقدم[١] ان الشهرة ليست حجة فى نفسها، واما إذا كانت مرجحة للرواية ـ على القول به ـ فلا ينافى عدم حجيتها فى نفسها.

والشهرة المرجحة علىٰ نحوين: شهرة عملية وهى الشهرة الفتوائية المطابقة للرواية، وشهرة فى الرواية وان لم يكن العمل علىٰ طبقها مشهوراً.

اما الاولى، فلم يرد فيها من الأخبار ما يدل على الترجيح بها، فإذا قلنا بالترجيح بها، فلا بد ان يكون بمناط وجوب الترجيح بكل ما يوجب الأقربية إلى الواقع، علىٰ ما سيأتى وجهه، غاية الأمر ان تقوية الرواية بالعمل بها يشترط فيها أمران:

١ـ ان يعرف استناد الفتوى إليها، إذ لا يكفى مجرد مطابقة فتوى المشهور للرواية فى الوثوق بأقربيتها إلى الواقع.

٢ـ ان تكون الشهرة العملية قديمة، أى واقعة فى عصر الائمة أو العصر الذى يليه الذى تم فيه جمع الأخبار وتحقيقها، اما الشهرة فى العصور المتأخرة فيشكل تقوية الرواية بها.

هذا من جهة الترجيح بالشهرة العملية فى مقام التعارض، اما من جهة جبر الشهرة للخبر الضعيف مع قطع النظر عن وجود ما يعارضه فقد وقع نزاع للعلماء فيه. والحق انها جابرة له إذا كانت قديمة أيضاً، لان العمل بالخبر عند المشهور من القدماء مما يوجب الوثوق بصدوره. والوثوق هو المناط فى حجية الخبر كما تقدم. وبالعكس من ذلك إعراض الأصحاب عن الخبر فانه يوجب وهنه وان كان رواية

١- المقصد الثالث، ص ٤٠١

ثقة وكان قوى السند، بل كلما قوى سند الخبر فاعرض عنه الأصحاب كـان ذلك أكثر دلالة علىٰ وهنه.

واما الثانية، وهى الشهرة فى الرواية ـ فان إجماع المحققين قائم على الترجيح بها، وقد دلت عليه المقبولة المتقدمة، وقد جاء فيها «فان المجمع عليه لا ريب فيه». والمقصود من «المجمع عليه»، المشهور، بدليل فهم السائل ذلك، إذ عقبه بـالسؤال: «فان كان الخبران عنكما مشهورين». ولا معنى لان يراد من الشهرة، الإجماع.

وقد يقال: ان شهرة الرواية فى عصر الائمـة يـوجب كـون الخـبر مـقطوع الصدور، وعلى الأقل يوجب كونه مـوثوقا بـصدوره. وإذا كـان كـذلك فـالشاذ المعارض له اما مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلاتعمه أدلة حجية الخبر. وعـليه فيخرج اقتضاء الشهرة فى الرواية عن مسألة ترجيح احدى الحجتين بل تكون لتمييز الحجة عن اللاحجة.

والجواب: ان الشاذ المقطوع العدم لايدخل فى مسألتنا قطعاً، واما الموثوق بعدمه من جهة حصول الثقة الفعلية بمعارضة، فلايضر ذلك فى كونه مشمولا لأدلة حجية الخبر، لان الظاهر كفاية وثاقة الرأوى فى قبول خبره من دون اناطة بالوثوق الفعلى بخبره. وقد تقدم فى حجية خبر الثقة انه لايشترط حصول الظن الفعلى به ولا عدم الظن بخلافه.

○ ٤ـ الترجيح بموافقة الكتاب

فى ذلك روايات كثيرة، منها: مقبولة ابن حنظلة المتقدمة.

ومنها: خبر الحسن بن الجهم المتقدم (رقم ١) فقد جاء فى صدره:

قلت له: تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة؟

قال: ما جاءك عنا فقسه علىٰ كتاب اللّٰه عز وجل وأحـاديثنا: فـان كـان يشبههما فهو منا، وان لم يكن يشبههما فليس منا.

قال فى الكفاية: «ان فى كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال ان يكون المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد فى انه زخرف وباطل وليس بشىء أو انـه لم نـقله أو أمـر بـطرحـه عـلى

الجِدار...»[١].

أقول: فى مسألة موافقة الكتاب ومخالفته طائفتان من الأخبار:

الاولى ـ فى بيان مقياس أصل حجية الخبر، لا فى مقام المعارضة بغيره، وهى التى ورد فيها التعبيرات المذكورة فى الكفاية: انه زخرف وباطل ... إلىٰ آخره. فلا بد ان تحمل هذه الطائفة على المخالفة لصريح الكتاب، لأنه هو الذى يصح وصفه بـأنه زخرف وباطل ونحوهما.

والثانية ـ فى بيان ترجيح أحد المتعارضين. وهذه لم يـرد فـيها مـثل تـلك التعبيرات، وقد قرأت بعضها. وينبغى ان تحمل على المخالفة لظاهر الكتاب لا لنصه، لاسيما ان مورد بعضها مثل المقبولة فى الخبر الذى لو كان وحده لأخذ به وانما المانع من الأخذ به وجود المعارض، إذ الأمر بالموافق وترك المخالف وقع فى المقبولة بعد فرض كونهما مشهورين قد رواهما الثقات، ثم فرض السائل موافقتهما معاً للكتاب بعد ذلك إذ قال: «فان كان الفقيهان عرفاً حكمه من الكتاب والسنة». ولايكـون ذلك الا الموافقة لظاهره والا لزم وجود نصين متبائنين فى الكتاب. كل ذلك يـدل علىٰ ان المراد من مخالفة الكتاب فى المقبولة مخالفة الظاهر لا النص.

ويشهد لما قلناه أيضاً ما جاء فى خبر الحسن المتقدم: «فان كان يشبههما فهو منا»، فان التعبير بكلمة «يشبههما» يشير إلىٰ ان المراد الموافقة والمخالفة للظاهر.

○ ٥ـ مخالفة العامة

ان الأخبار المطلقة الآمرة بالأخذ بما خالف العامة وترك مـا وافـقها كـلها منقولة عن رسالة للقطب الرأوندى، وقد نقل عن الفاضل النراقى انه قال: انها غير ثابتة عن القطب ثبوتا شايعا فلا حجة فيما نقل عنه.

وهناك رواية مرسلة عن «الاحتجاج» تقدمت (رقـم ١٠) لا حـجة فـيها لضعفها بالإرسال. فينحصر الدليل فى (المقبولة) المتقدمة. وظاهرها كما سبق قريبا ان الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامة بعد فرض حجية الخبرين فى أنـفسهما،

١- كفاية الاصول، ص٥٠٥

فتدل على الترجيح لا على التميز كما قيل.

والنتيجة: ان المستفاد من الأخبار، ان المرجحات المنصوصة ثلاثة: الشهرة، وموافقة الكتاب والسنة، ومخالفة العامة. وهذا ما استفاده الشيخ الكليني تَتِرُّ في مقدمة الكافي.

▢ المقام الثاني ـ في المفاضلة بين المرجحات

ان المرجحات في جملتها ترجع إلىٰ ثلاث نواحٍ لاتخرج عنها:

١ـ ما يكون مرجحاً للصدور، ويسمى «المرجح الصدوري»، ومعنى ذلك ان المرجح يجعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور الآخر. وذلك مثل موافقة المشهور وصفات الرأوي؛

٢ـ ما يكون مرجحا لجهة الصدور، ويسمى «المرجح الجهتي»، فان صدور الخبر ـ المعلوم الصدور حقيقة أوْ تعبدا ـ قد يكون لجهة الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه لتقية أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع. وذلك مثل ما إذا كان الخبر مخالفاً للعامة، فانه يرجح في مورد معارضته بخبر آخر موافق لهم ان صدوره كان لبيان الحكم الواقعي، لأنه لايحتمل فيه إظهار خلاف الواقع، بخلاف الآخر؛

٣ـ ما يكون مرجح للمضمون، ويسمى «المرجح المضموني». وذلك مثل موافقة الكتاب والسنة، إذ يكون مضمون الخبر الموافق أقرب إلى الواقع في النظر.

وقد وقع الكلام في هذه المرجحات انها مترتّبة عند التعارض بينها أو انها في عرض واحد، علىٰ أقوال:

الأول ـ انها في عرض واحد، فلو كان أحد الخبرين المتعارضين، واجداً لبعضها والخبر الآخر واجداً لبعض آخر وقع التزاحم بين الخبرين، فيقدم الأقوى مناطا، فان لم يكن أحدهما أقوى مناطا، تخير بينهما. وهذا هو مختار الشيخ صاحب الكفاية تَتِرُّ[1]؛

الثاني ـ انها مترتبة ويقدم المرجح الجهتي علىٰ غيره، فالمخالف للعامة أولى

١-كفاية الاصول، ص٥١٨

بالتقديم على الموافق لهم وان كان مشهوراً. وهذا هو المنسوب إلى الوحيد البهبهانى[١]؛

الثالث ـ انها مترتبة، ولكن على العكس من الأول، أى انه يقدم المرجح الصدورى علىٰ غيره، فيقدم المشهور الموافق للعامة على الشاذ المخالف لهم. وهذا هو ما ذهب إليه شيخنا النائينى؛

الرابع ـ انها مترتبة حسبما جاء فى المقبولة أو فى الروايات الاخرى، بأن يقدم ـ مثلاً حسبما يظهر من المقبولة ـ المشهور فان تساويا فى الشهرة قدم الموافق للكتاب والسنة، فان تساويا فى ذلك قدم ما يخالف العامة.

وهناك أقوال اخرى لا فائدة فى نقلها.

وفى الحقيقة ان هذا الخلاف ليس بمناط واحد، بل يبتنى علىٰ أشياء:

منها: انه يبتنى على القول بوجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، فان مقتضى ذلك ان يرجع إلىٰ مَدىٰ دلالة أخبار الباب، وإلىٰ ما ينبغى من الجمع بينها بالجمع العرفى فيما اختلفت فهى، وقد وقع فى ذلك كلام طويل لكثير من الأعلام يحتاج استقصاؤه إلىٰ كثير من الوقت.

والذى نقوله ـ علىٰ نحو الاختصار ـ: انه يبدو من تتبع الأخبار انه لا تفاضل فى الترجيح بين الامور المذكورة فيها. ويشهد لذلك اقتصار جملة منها علىٰ واحد منها، ثم ما جمع المرجحات منها كالمقبولة والمرفوعة علىٰ تقدير الاعتماد عليها لم تذكرها؛ كما لم تتفق فى الترتيب بينها.

نعم، ان المقبولة ـ التى هى عمدتنا فى الباب والتى لم نستفد منها الترجيح بالصفات كما تقدم ـ ذكرت الشهرة أولاً، ويظهر منها ان الشهرة أكثر أهمية من كل مرجح. واما باقى المرجحات فقد يقال لايظهر من المقبولة الترتيب بينها، كيف وقد جمعت بينها فى الجواب عندما فرض السائل الخبرين متساويين فى الشهرة.

وعلىٰ كل حال، فان استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل

---

١ - نفس المصدر ـ الفوائد القديمة، ص ١٢٠

جداً ما عدا تقديم الشهرة علىٰ غيرها.

ومنها: انه يبتنى ـ بعد فرض القول بالتعدى إلىٰ غير المرجحات المنصوصة ـ علىٰ ان القاعدة هل تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى، أو بالعكس، أو لاتقتضى شيئاً منهما؟ وعلى التقدير الثالث لابد ان يرجع إلىٰ أقوائية المرجح فى الكشف عن مطابقة الخبر للواقع، فكل مرجح يكون أقوى من هذه الجهة ايا كان فهو أولى بالتقديم.

وقد أصر شيخنا النائينى تيِّئ على الأول، أى انه يرى ان القاعدة تقتضى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى. وبنى ذلك علىٰ كون الخبر صادرا لبيان الحكم الواقعى لا الغرض آخر يتفرع علىٰ فرض صدوره حقيقة أو تعبدا؛ لان جهة الصدور من شؤون الصادر، فما لا صدور له لا معنى للكلام عنه انه صادر لبيان الحكم الواقعى أو لبيان غيره. وعليه، فإذا كان الخبر الموافق للعامة مشهوراً وكان الخبر الشاذ مخالفاً لهم كان الترجيح للشهرة دون مخالفة الآخر للعامة، لان مقتضى الحكم بحجة المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله علىٰ بيان الحكم الواقع، ليحمل المشهور على التقية، إذ لاتعبد بصدور الشاذ حينئذٍ.

أقول: ان المسلم انما هو تأخر رتبة الحكم بكون الخبر صادرا لبيان الواقع أو لغيره عن الحكم بصدوره حقيقة أو تعبدا وتوقف الأول على الثانى، ولكن ذلك غير المدعى، وهو توقف مرجح الأول علىٰ مرجح الثانى فانه ليس المسلم نفس المدعى، ولايلزمه.

اما انه ليس نفسه فواضح لما قلناه من ان المسلم هو توقف الأول على الثانى وهو بالبديهة غير توقف مرجحه علىٰ مرجحه الذى هو المدعى.

واما انه لايستلزمه فكذلك واضح، فانه إذا تصورنا هناك خبرين متعارضين:

١ـ مشهور موافقاً للعامة.

٢ـ شاذاً مخالفاً لهم.

فان الترجيح للشاذ بالمخالفة انما يتوقف علىٰ حجيته الاقتضائية الثابتة له فى

نفسه، لا علىٰ فعلية حجيته، ولا علىٰ عدم فعلية حجية المشهور فى قباله، بل فعلية حجية الشاذ تنشأ من الترجيح له بالمخالفة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية المشهور.

وكذلك الترجيح للمشهور بالشهرة انما يتوقف علىٰ حجيته الاقتضائية الثابتة له فى نفسه، لا علىٰ فعلية حجيته ولا علىٰ عدم فعلية حجية الشاذ فى قباله، بل فعلية حجية المشهور تنشأ من الترجيح له بالشهرة ويترتب عليها حينئذٍ عدم فعلية حجية الشاذ.

وعليه فكما لايتوقف الترجيح بالشهرة علىٰ عدم فعلية الشاذ المقابل له، كذلك لايتوقف الترجيح بالمخالفة علىٰ عدم فعلية المشهور المقابل له، ومن ذلك يتضح انه كما يقتضى الحكم بحجية المشهور عدم حجية الشاذ فلا معنى لحمله علىٰ بيان الحكم الواقعى، كذلك يقتضى الحكم بحجية الشاذ عدم حجية المشهور فلا معنى لحمله علىٰ بيان الحكم الواقعى. وليس الأول أولى بالتقديم من الثانى.

نعم، إذا دل دليل خاص مثل المقبولة، علىٰ أولوية الشهرة بالتقديم من المخالفة فهذا شىء آخر هو مقتضى الدليل، لا انه مقتضى القاعدة.

والنتيجة: انه لا قاعدة هناك تقتضى تقديم أحد المرجحات على الآخر، ما عدا الشهرة التى دلت المقبولة علىٰ تقديمها، وما عدا ذلك فالمقدم هو الأقوى مناطا، أى ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر المجتهد، فان لم يحصل التفاضل من هذه الجهة فالقاعدة هى التساقط لا التخيير. ومع التساقط يرجع إلى الاصول العملية التى يقتضيها المورد.

▢ المقام الثالث ـ فى التعدى عن المرجحات المنصوصة

لقد اختلف انظار الفقهاء فى وجوب الترجيح بغير المرجحات المنصوصة علىٰ أقوال:

١ـ وجوب التعدى إلىٰ كل ما يوجب الأقربية إلى الواقع نوعا، وهو القول المشهور، ومال إليه الشيخ الأعظم ﴿قدس سره﴾ وجماعة من محقق أساتذتنا. وزاد بعض

الفقهاء الاعتبار فى الترجيح بكل مزية، وان لم تفد الأقربية إلى الواقع أو الصدور، مثل تقديم الحظر علىٰ ما يتضمن الاباحة؛

۲ـ وجوب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، وهو الذى يظهر من كلام الشيخ الكلينى قدس سره فى مقدمة الكافى، ومال إليه الشيخ صاحب الكفاية قدس سره. وهو لازم طريقة الأخباريين فى الاقتصار علىٰ نصوص الأخبار والجمود عليها؛

۳ـ التفصيل بين صفات الرأوى فيجوز التعدى فيها وبين غيرها فلايجوز.

ولما كانت المبانى فى الأصل فى المتعارضين مختلفة، فلا بد ان تختلف الأقوال فى هذه المسألة علىٰ حسبها، فنقول:

أولاً ـ إذا قلنا بأن الأصل فى المتعارضين هو التساقط ـ وهو المختار ـ فان الأصل يقتضى عدم الترجيح الا ما علم بدليل كون شيء مرجحا، ولكن هذا الدليل هل يكفى فيه نفس حجية الأمارة، أو يحتاج إلىٰ دليل خاص جديد؟

فان قلنا: ان دليل الأمارة كافٍ فى الترجيح، فلا شك فى اعتبار كل مزية توجب الأقربية إلى الواقع نوعاً. والظاهر ان الدليل كافٍ فى ذلك، لا سيا إذا كان دليلها بناء العقلاء الذى هو أقوى أدلة حجيتها، فان الظاهر ان بناءهم على العمل بكل ما هو أقرب إلى الواقع من الخبرين المتعارضين، أى ان العقلاء وأهل العرف فى مورد التعارض بين الخبرين غير المتكافئين لايتوقفون فى العمل بما هو أقرب إلى الواقع فى نظرهم ولايبقون فى حيرة من ذلك، وان كانوا يعملون بالخبر الآخر المرجوح لو بقى وحده بلا معارض. وإذا كان للعقلاء مثل هذا البناء العملى فانه يستكشف منه رضى الشارع وامضاؤه علىٰ ما تقدم وجهه فى خبر الواحد والظواهر.

وان قلنا: ان دليل الأمارة غير كافٍ ولا بد من دليل جديد، فلا محالة يجب الاقتصار على المرجحات المنصوصة، الا إذا استفدنا من أدلة الترجيح عموم الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمارة إلى الواقع، كما ذهب إليه الشيخ الأعظم قدس سره، فانه أكد فى الرسائل علىٰ ان المستفاد من الأخبار ان المناط فى الترجيح هو الأقربية إلىٰ مطابقة الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين، من جهة انه أقرب من دون

مدخلية خصوصية سبب ومزية. وقد ناقش هذه الاستفادة صاحب الكفاية فراجع[1].

ثانياً ـ إذا قلنا بأن القاعدة الاولية فى المتعارضين هو التخيير، فان الترجيح علىٰ كل حال لايحتاج إلىٰ دليل جديد، فان احتمال تعين الراجح كافٍ فى لزوم الترجيح، لأنه يكون المورد من باب الدوران بين التعيين والتخيير، والعقل يحكم بعدم جواز تقديم المرجوح على الراجح لاسيما فى مقامنا، اما تعيينا واما تخييرا وكذلك هو معذر عند المخالفة للواقع، واما المرجوح فلايحرز كونه معذرا ولايكون العمل به معذرا بالفعل لو كان مخالفاً للواقع.

وعليه، فيجوز الاقتصار على العمل الشرعية بلا شك، لأنه معذر قطعاً علىٰ كل حال سواء وافق الواقع أم خالفه، ولايجوز الاقتصار على العمل بالمرجوح لعدم إحراز كونه معذرا.

ثالثاً ـ إذا قلنا بأن القاعدة الثانوية الشرعية فى المتعارضين هو التخيير كما هو المشهور وان كانت القاعدة الاولية العقلية هى التساقط ـ فلا بد ان نرجع إلىٰ مقدار دلالة أخبار الباب. فان استفدنا منها التخيير مطلقاً حتىٰ مع وجود المرجحات فذلك دليل علىٰ عدم اعتبار الترجيح مطلقاً بأى مرجح كان. وان استفدنا منها التخيير فى صورة تكافؤ المتعارضين فقط، فلا بد من استفادة الترجيح من نفس الأخبار، اما بكل مزية أو بخصوص المزايا المنصوصة وقد عرفت ان الشيخ الأعظم تَدِّسَرُّهُ يستفيد منها العموم.

إذا عرفت ما شرحناه، فانك تعرف ان الحق علىٰ كل حال ما ذهب إليه الشيخ الأعظم تَدِّسَرُّهُ الذى هو مذهب المشهور، وهو الترجيح بكل مزية توجب أقربية الأمارة إلى الواقع نوعاً، وذلك بناء على المختار من ان القاعدة هى التساقط فانها مخصوصة بما إذا كان المتعارضان متكافئين. وأما ما فيه المزية الموجبة لأقربية الأمارة إلى الواقع فى نظر الناظر فان بناء العقلاء مستقر على العمل بذى المزية

---

١ ـ كفاية الاصول، ص٥٠٩، ٥١٠

الموجبة للأقربية إلى الواقع كما تقدم. ولانحتاج بناء علىٰ هذا إلىٰ استفادة عموم الترجيح من الأخبار وان كان الحق ان الأخبار تشعر بذلك، فهى تؤيد ما نقول، ولا حاجة إلى التطويل فى بيان وجه الاستفادة منها.

هذا آخر ما اردنا بيانه فى مسألة التعادل والتراجيح، وبقيت هناك أبحاث كثيرة فى هذه المسألة نحيل الطالب فيها إلى المطولات.

والحمد للّٰه رب العالمين

المقصد الرابع

مباحث الاصول العملية

بسم الله الرحمن الرحيم

□ تمهيد:

لا شك فى ان كل متشرع يعلم علما إجماليا بأن للّه تعالى أحكاماً الزامية من نحو الوجوب والحرمة يجب على المكلفين امتثالها يشترك فيها العالم والجاهل بها.

وهذا «العلم الإجمالى» منجز لتلك التكاليف الالزامية الواقعية، فيجب على المكلف ـ بمقتضى حكم العقل بوجوب تفريغ الذمة مما علم اشتغالها به من تلك التكاليف ـ ان يسعى إلىٰ تحصيل المعرفة بها بالطرق المؤمنة له التى يعلم بفراغ ذمته بإتباعها.

ومن أجل هذا نذهب إلى القول بوجوب المعرفة وبوجوب الفحص من الأدلة والحجج المثبتة لتلك الأحكام، حتىٰ يستفرغ المكلف وسعه فى البحث ويستفد مجهوده الممكن له[1].

وحينئذٍ، إذا فحص المكلف وتمت له إقامة الحجة علىٰ جميع الموارد المحتملة كلها، فذاك هو كل المطلوب وهو أقصى ما يرمى إليه المجتهد الباحث ويطلب منه، ولكن هذا فرض لم يتفق حصوله لواحد من المجتهدين، بأن تحصل له الأدلة على

١- لو فرض ان مكلفاً لايسعه فحص أدلة الأحكام لسبب ما، ولو من جهة لزوم العسر والحرج ـ فانه يجوز له ان يقلد من يطمئن اليه من المجتهدين الذى تم له فحص الأدلة وتحصيل الحجة، وذلك بمقتضى أدلة جواز التقليد ورجوع الجاهل الىٰ العالم، كما يجوز له ان يعمل بالاحتياط فى جميع الموارد المحتملة للتكليف والتى يمكن فيها الاحتياط على النحو الذى يأتى بيانه فى موقعه ومن هنا قسموا المكلف الىٰ: مجتهد ومقلّد ومحتاط.

ونحن غرضنامن هذاالمقصدانما هوالبحث عن وظيفة المجتهد فقط. وهوالمناسب لعلم الاصول.

الأحكام الالزامية كلها، لعدم توفر الأدلة على الجميع.

واما إذا فحص ولم تتم له إقامة الحجة الا علىٰ جملة من الموارد، وبقيت لديه موارد اخرى يحتمل فيها ثبوت التكليف ويتعذر فيها إقامة الحجة لاى سبب كان[١] فان المكلف يقع لا محالة فى حالة من الشك تجعله فى حيرة من أمر تكليفه.

فماذا تراه صانعاً؟ هل هناك حكم عقلى يركن إليه ويطمئن بالرجوع إلىٰ مقتضاه؟ أو ان الشارع قد راعى هذه الحالة للمكلف لعلمه بوقوعه فيها فجعل له وظائف عملية يرجع إليها عند الحاجة ويعمل بها لتطمينه من الوقوع فى العقاب؟

هذه اسئلة يجب الجواب عنها.

وهذا المقصد الرابع وضع للجواب عنها، ليحصل للمكلف اليقين بوظيفته التى يجب عليه ان يعمل بها عند الشك والحيرة.

وهذه الوظيفة أو الوظائف هى التى تسمى عند الاصوليين بالأصل العملى، أو القاعدة الاصولية، أو الدليل الفقاهتى.

وقد اتضح لدى الاصوليين ان الوظيفة الجارية فى جميع ابواب الفقه من غير اختصاص بباب دون باب هى علىٰ أربعة أنواع:

١ـ أصالة البراءة؛

٢ـ أصالة الاحتياط؛

٣ـ أصالة التخيير؛

٤ـ أصالة الاستصحاب.

ومن جميع ما تقدم يتضح لنا:

أولاً ـ ان موضوع هذا المقصد الرابع هو الشك بالحكم[٢].

١- ان تعذر اقامة الحجة قد يحصل من جهة فقدان الدليل، وقد يحصل من جهة اجماله، وقد يحصل من جهة تعارض الدليلين وتعادلهما من دون مرجح لأحدهما على الآخر.

٢- المقصود بالشك ما هو أعمّ من الشك الحقيقى (وهو تساوى الطرفين) ومن الظن غير المعتبر، نظراً الىٰ ان حكمه حكم الشك، بل باعتبار آخر يدخل الظن غير المعتبر فى الشك حقيقة، من ناحية انه لايرفع حيرة المكلف باتباعه فيبقى العامل به شاكاً فى فراغ ذمته.

ثانياً ـ ان هذه الاصول الأربعة مأخوذ فى موضوعها الشك بالحكم أيضاً.

ثم اعلم ان الحصر فى هذه الاصول الأربعة حصر استقرائى، لانها هى التى وجدوا انها تجرى فى جميع ابواب الفقه، ولذا يمكن فرض اصول اخرى غيرها ولو فى ابواب خاصة من الفقه. وبالفعل هناك جملة من الاصول فى الموارد الخاصة يرجع إليها الشاك فى الحكم مثل أصالة الطهارة الجارى فى مورد الشك بالطهارة فى الشبهة الحكمية والموضوعية.

وانما تعددت هذه الاصول الأربعة فلتعدد مجاريها، أى مواردها التى تختلف باختلاف حالات الشك، إذ لكل أصل منها حالة من الشك هى مجراه علىٰ وجه لايجرى فيها غيره من باقى الاصول.

غير انه مما يوجب علمه ان مجارى هذه الاصول لاتعرف، كما لايعرف ان مجرى هذه الحالة هو مجرى هذا الأصل مثلاً الاّ من طريق أدلة جريان هذه الاصول واعتبارها. وفى بعضها اختلاف باختلاف الأقوال فيها.

وقد ذكر مشايخنا الاصول علىٰ سبيل الفهرس فى مجاريها وجوهاً مختلفة لايخلو بعضها من نقد وملاحظات. وأحسنها ـ فيما يبدو ـ ما أفاد شيخنا النائينى ﴿﴾[1].

وخلاصته: ان الشك علىٰ نحوين:

١ـ ان تكون للمشكوك حالة سابقة وقد لاحظها الشارع أى قد اعتبرها. وهذا هو مجرى «الاستصحاب».

٢ـ الا تكون له حالة سابقة أو كانت ولكن لم يلاحظها الشارع.

وهذه الحالة لاتخلو عن احدى صُوَر ثلاث:

أ ـ ان يكون التكليف مجهولا مطلقاً، أى لم يعلم حتىٰ بجنسه، وهذه هى مجرى «أصالة البراءة»؛

ب ـ ان يكون التكليف معلوماً فى الجملة مع إمكان الاحتياط. وهذه مجرى «أصالة الاحتياط»؛

ج ـ ان يكون التكليف معلوماً كذلك ولايمكن الاحتياط. وهذه مجرى

١- راجع فوائد الاصول، ۳۲۵/۴ ـ ۳۴۰.

«قاعدة التخيير».

وقبل الكلام فى كل واحدة من هذه الاصول لابد من بيان امور من باب المقدمة تنويراً للاذهان. وهى:

الأول ـ ان الشك فى الشيء ينقسم باعتبار الحكم المأخوذ فيه علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الواقعى، كالشك فى عدد ركعات الصلاة، فانه قد يوجب فى بعض الحالات تبدل الحكم الواقعى إلى الركعات المنفصلة.

٢ـ ان يكون مأخوذاً موضوعاً للحكم الظاهرى. وهذا النحو هو المقصود بالبحث فى المقام. واما النحو الأول فهو يدخل فى مسائل الفقه.

الثانى ـ ان الشك فى الشيء ينقسم باعتبار متعلقه أى الشيء المشكوك فيه علىٰ نحوين:

١ـ ان يكون المتعلق موضوعاً خارجياً، كالشك فى طهارة ماء معين أو فى ان هذا المايع المعين خَلٌّ أو خَمْرٌ، وتسمى الشبهة حينئذٍ «موضوعية».

٢ـ ان يكون المتعلق حكماً كلياً، كالشك فى حرمة التدخين، أو انه من المفطرات للصوم، أو نجاسة العصير العنبى إذا غلا قبل ذهاب ثلثيه. وتسمى الشبهة حينئذٍ «حكمية».

والشبهة الحكمية هى المقصودة بالبحث فى هذا المقصد الرابع، وإذا جاء التعرض لحكم الشبهات الموضوعية فانما هو استطرادى قد تقتضيه طبيعة البحث باعتبار ان هذه الاصول فى طبيعتها تعم الشبهات الحكمية والموضوعية فى جريانها، والا فالبحث عن حكم الشك فى الشبهة الموضوعية من مسائل الفقه.

الثالث ـ انه قد علم مما تقدم فى صدور التنبيه ان الرجوع إلى الاصول العملية انما يصح بعد الفحص واليأس من الظفر بالأمارة على الحكم الشرعى فى مورد الشبهة. ومنه يعلم انه مع الامل ووجود المجال للفحص لا وجه لإجراء الاصول والاكتفاء بها فى مقام العمل، بل اللازم ان يفحص حتىٰ ييأس، لان ذلك هو مقتضى وجوب المعرفة والتعلم، فلا معذر عن التكليف الواقعى لو وقع فى مخالفته بالعمل بالأصل لاسيما مثل أصل البراءة.

الاستصحاب

❑ تعريفه:

إذا تيقن المكلف بحكم أو بموضوع ذى حكم ثم تزلزل يقينه السابق بأن شك فى بقاء ما كان قد تيقن به سابقاً ـ فانه بمقتضى ذهاب يقينه السابق يقع المكلف فى حيرة من أمره فى مقام العمل: هل يعمل علىٰ وفق ما كان متيقناً به ولكنه ربما زال ذلك المتيقن فيقع فى مخالفة الواقع، أو لا يعمل علىٰ وفقه فينقضى ذلك اليقين باقياً علىٰ حاله لم يزل فيقع فى مخالفة الواقع؟

إذن ماذا تراه صانعاً؟

لا شك ان هذه الحيرة طبيعية للمكلف الشاك فتحتاج إلىٰ ما يرفعها من مستند شرعى، فان ثبت بالدليل ان القاعدة هى ان يعمل علىٰ وفق اليقين السابق وجب الأخذ بها ويكون معذورا لو وقع فى المخالفة، والا فلا بد ان يرجع إلىٰ مستند يطمنه من التحلل مما تيقن به سابقاً ولو مثل أصل البراءة أو الاحتياط.

وقد ثبت لدى الكثير من الاصوليين ان القاعدة فى ذلك ان يأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقائه، علىٰ اختلاف أقوالهم فى شروط جريان هذه القاعدة وحدودها علىٰ ما سيأتى.

وسمّوا هذه القاعدة بـ«الاستصحاب».

وكلمة الاستصحاب: مأخوذة فى أصل اشتقاقها من كلمة «الصحبة» من باب الاستفعال، فتقول: استصحبت هذا الشخص، أى اتخذته صاحبا مرافقا لك. وتقول: استصحبت هذا الشىء، أى حملته معك.

وانما صح إطلاق هذه الكلمة علىٰ هذه القاعدة فى اصطلاح الاصوليين،

فباعتبار ان العامل بها يتخذ ما تيقن به سابقاً صحيباً له إلى الزمان اللاحق فى مقام العمل.

وعليه، فكما يصح ان تطلق كلمة الاستصحاب علىٰ نفس الإبقاء العملى من الشخص المكلف العامل كذلك يصح إطلاقها علىٰ نفس القاعدة لهذا الإبقاء العملى، لان القاعدة فى الحقيقة إبقاء واستصحاب من الشارع حكماً.

إذا عرفت ذلك، فينبغى ان يجعل التعريف لهذه القاعدة المجعولة، لا لنفس الإبقاء العملى من المكلف العامل بالقاعدة، لان المكلف يقال له: عامل بالاستصحاب ومجر له، وان صح ان يقال له: انه استصحب، كما يقال له: اجرى الاستصحاب.

وعلىٰ كل حال، فموضوع البحث هنا هو هذه القاعدة العامة. والمقصود بالبحث إثباتها وإقامة الدليل عليها وبيان مدى حدود العمل بها، فلا وجه لجعل التعريف لذات الإبقاء العملى الذى هو فعل العامل بالقاعدة كما صنع بعضهم فوقع فى حيرة من توجيه التعريفات.

وإلىٰ تعريف القاعدة نظر من عرّف الاستصحاب بأنه: «إبقاء ما كان».

فان القاعدة فى الحقيقة معناها إبقاؤه حكماً، وكذلك من عرفه بأنه: «الحكم ببقاء ما كان»، ولذا قال الشيخ الانصارى ﴿قدس سره﴾ عن ذلك التعريف: «والمراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء»، بعد ان قال: انه أَسدّ التعاريف وأخصرها.

ولقد أحسن وأجاد فى تفسير الإبقاء بالحكم بالبقاء، ليدنا علىٰ ان المراد من الإبقاء، الإبقاء حكماً الذى هو القاعدة، لا الإبقاء عملاً الذى هو فعل العامل بها.

وقد اعترض علىٰ هذا التعريف الذى استحسنه الشيخ ﴿قدس سره﴾ بعدة امور نذكر أهمها ونجيب عنها:

منها: لا جامع للاستصحاب بحسب المشارب فيه من جهة المبانى الثلاثة الآتية فى حجيته، وهى: الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل.

فلايصح ان يعبّر عنه بالإبقاء علىٰ جميع هذه المبانى، وذلك لان المراد منه ان كان الإبقاء العملى من المكلف فليس بهذا المعنى موردا لحكم العقل، لان المراد من

حكم العقل هنا إذعانه كما سيأتى، وإذعانه انما هو ببقاء الحكم لا بإبقائه العملى من المكلف. وان كان المراد منه الابقاء غير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح انه لا جهة جامعة بين الالزام الشرعى الذى هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلائى والادراك العقلى.

والجواب يظهر مما سبق، فان المراد من الاستصحاب هو القاعدة فى العمل المجعولة من قبل الشارع، وهى قاعدة واحدة فى معناها علىٰ جميع المبانى، غاية الأمر ان الدليل عليها تارةً يكون الأخبار، واخرى بناء العقلاء، وثالثة إذعان العقل الذى يستكشف منه حكم الشرع.

ومنها: ان التعريف المذكور لا يتكفل ببيان أركان الاستصحاب من نحو اليقين السابق والشك اللاحق.

والجواب: ان التعبير «بإبقاء ما كان» مشعر بالركنين معاً: اما الأول وهو اليقين السابق فيفهم من كلمة «ما كان»، لأنه ـ كما أفاده الشيخ الانصارى ﯨ ـ «دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء انه كان، فيخرج من التعريف إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله». وحينئذٍ لا يفرض انه كان الا إذا كان متيقنا. واما الثانى وهو الشك اللاحق فيفهم من كلمة «الإبقاء» الذى معناه الإبقاء حكماً وتنزيلاً وتعبداً، ولا يكون الحكم التعبدى التنزيلى الا فى مورد مفروض فيه الشك بالواقع الحقيق، بل مع عدم الشك بالبقاء لا معنى لفرض الإبقاء وانما يكون بقاء للحكم ويكون أيضاً عملاً بالحاضر لا بما كان.

مقومات الاستصحاب

بعد ان أشرنا إلىٰ ان القاعدة الاستصحاب أركاناً نقول تعقيباً علىٰ ذلك: ان هذه القاعدة تتقوم بعدّة امور إذا لم تتوفر فيها فاما الا تسمى استصحابا أو لاتكون مشمولة لأدلته الآتية: ويمكن ان ترتقى هذه المقومات إلىٰ سبعة امور حسبما تقتنص من كلمات الباحثين:

١ـ **«اليقين»**: والمقصود به اليقين بالحالة السابقة، سواء كانت حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعى. وقد قلنا سابقاً ان ذلك ركن فى الاستصحاب، لان المفهوم

من الأخبار الدالة عليه بل من معناه ان يثبت يقين بالحالة السابقة وان لثبوت هذا اليقين عليّة في القاعدة. ولا فرق في ذلك بين ان نقول بأن اعتبار سبق اليقين من جهة كونه صفة قائمة بالنفس وبين ان نقول بذلك من جهة كونه طريقاً وكاشفاً. وسيأتي بيان وجه الحق من القولين؛

٢ـ «**الشك**»: والمقصود منه الشك في بقاء المتيقّن. وقد قلنا سابقاً انه ركن في الاستصحاب، لأنه لا معنى لفرض هذه القاعدة ولا للحاجة إليها مع فرض بقاء اليقين أو تبدله بيقين آخر، ولايصح ان تجري الا في فرض الشك ببقاء ما كان متيقنا. فالشك مفروغ عنه في فرض جريان قاعدة الاستصحاب فلا بد ان يكون مأخوذاً في موضوعها.

ولكن ينبغي الا يخفى ان المقصود من الشك ما هو أعم من الشك بمعناه الحقيقي أي تساوي الاحتمالين، ومن الظن غير المعتبر. فيكون المراد منه عدم العلم والعلمي مطلقاً، وسيأتي الإشارة إلىٰ سر ذلك؛

٣ـ «**اجتماع اليقين والشك في زمان واحد**»: بمعنى ان يتفق في آن واحد حصول اليقين والشك، لا بمعنى ان مبدأ حدوثهما يكون في آن واحد، بل قد يكون مبدأ حدوث اليقين قبل حدوث الشك كما هو المتعارف في أمثلة الاستصحاب، وقد يكونان متقارنين حدوثا كما لو علم يوم الجمعة ـ مثلاً ـ بطهارة ثوبه يوم الخميس، وفي نفس يوم الجمعة في آن حصول العلم حصل له الشك في بقاء الطهارة السابقة إلىٰ يوم الجمعة وقد يكون مبدأ حدوث اليقين متأخرا عن حدوث الشك، كما لو حدث الشك يوم الجمعة في طهارة ثوبه واستمر الشك إلىٰ يوم السبت ثم حدث له يقين يوم السبت في ان الثوب كان طاهرا يوم الخميس، فان كل هذه الفروض هي مجرى للاستحصاب.

والوجه في اعتبار اجتماع اليقين والشك في الزمان واضح، لان ذلك هو المقوم لحقيقة الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان، إذ لو لم يجتمع اليقين السابق مع الشك اللاحق زماناً فانه لايفرض ذلك الا فيما إذا تبدل اليقين بالشك وسرى الشك إليه فلايكون العمل باليقين إبقاء لما كان، بل هذا مورد قاعدة اليقين المباينة في حقيقتها

لقاعدة الاستصحاب وسيأتى الإشارة إليها؛

٤ـ «**تعدد زمان المتيقن والمشكوك**»: ويشعر بهذا الشرط نفس الشرط الثالث المتقدم، لأنه مع فرض وحدة زمان اليقين والشك يستحيل فرض اتحاد زمان المتيقن والمشكوك مع كون المتيقن نفس المشكوك كما سيأتى اشتراط ذلك فى الاستصحاب أيضاً. وذلك لان معناه اجتماع اليقين والشك بشىء واحد وهو محال. والحقيقة ان وحدة زمان صفتى اليقين والشك بشىء واحد يستلزم تعدد زمان متعلقهما، وبالعكس، أى ان وحدة زمان متعلقهما يستلزم تعدد زمان الصفتين.

وعليه، فلايفرض الاستصحاب الا فى مورد اتحاد زمان اليقين والشك مع تعدد زمان متعلقهما. واما فى فرض العكس بأن يتعدد زمانهما مع اتحاد زمان متعلقهما بأن يكون فى الزمان اللاحق شاكاً فى نفس ما تيقنه سابقاً بوصف وجوده السابق، فان هذا هومورد ما يسمى بقاعدة اليقين، والعمل باليقين لايكون إبقاء لما كان:

مثلاً: إذا تيقن بحياة شخص يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك إلىٰ يوم الجمعة، أى انه تبدل يقينه السابق إلى الشك، فان العمل على اليقين لايكون إبقاء لما كان لأنه حينئذٍ لم يحرز ما كان تيقن به انه كان. ومن أجل هذا عبروا عن مورد قاعدة اليقين بالشك السارى.

وهذا هو الفرق الاساسى بين القاعدتين. وسيأتى ان أخبار الاستصحاب لاتشملها ولا دليل عليها غيرها؛

٥ـ «**وحدة متعلق اليقين والشك**»: أى ان الشك يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين مع قطع النظر عن اعتبار الزمان. وهذا هو المقوم لمعنى الاستصحاب الذى حقيقته إبقاء ما كان.

وبهذا تفترق قاعدة الاستصحاب عن قاعدة المقتضى والمانع التى موردها ما لو حصل اليقين بالمقتضى والشك فى الرافع أى المانع فى تأثيره، فيكون المشكوك فيها غير المتيقن. فان من يذهب إلىٰ صحة هذه القاعدة يقول: انه يجب البناء علىٰ تحقق المقتضى (بالفتح) إذا تيقن بوجود المقتضى (بالكسر) ويكفى ذلك بلا حاجة

إلىٰ إحراز عدم المانع من تأثيره، أي ان مجرد إحراز المقتضى كافٍ فى ترتيب آثار مقتضاه. وسيأتى الكلام ان شاء اللّٰه تعالى فيها؛

٦ـ «**سبق زمان المتيقن علىٰ زمان المشكوك**»: أى انه يجب ان يتعلق الشك فى بقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، وهذا هو الظاهر من معنى الاستصحاب، فلو انعكس الأمر بأن كان زمان المتيقن متأخرا عن زمان المشكوك بأن يشك فى مبدأ حدوث ما هو متيقن الوجود فى الزمان الحاضر. فان هذا يرجع إلى الاستصحاب القهقرى الذى لا دليل عليه.

مثاله: ما لو علم بأن صيغة إفعل حقيقة فى الوجوب فى لغتنا الفعلية الحاضرة وشك فى مبدأ حدوث وضعها لهذا المعنى: هل كان فى أصل وضع لغة العرب أو انها نقلت عن معناها الاصلى إلىٰ هذا المعنى فى العصور الاسلامية؟ ـ فانه يقال هنا ان الأصل عدم النقل، لغرض إثبات انها موضوعة لهذا المعنى فى أصل اللغة. ومعنى ذلك فى الحقيقة جر اليقين اللاحق إلى الزمن المتقدم. ومثل هذا الاستصحاب يحتاج إلىٰ دليل خاص ولاتكفى فيه أخبار الاستصحاب ولا أدلته الاخرى، لأنه ليس من باب عدم نقض اليقين بالشك، بل يرجع أمره إلىٰ نقض الشك المتقدم باليقين المتأخر؛

٧ـ «**فعلية الشك واليقين**»: بمعنى انه لايكفى الشك التقديرى ولا اليقين التقديرى. واعتبار هذا الشرط لا من أجل ان الاستصحاب لايتحقق معناه الا بفرضه، بل لان ذلك مقتضى ظهور لفظ الشك واليقين فى أخبار الاستصحاب، فانهما ظاهران فى كونهما فعليين كسائر الالفاظ فى ظهورها فى فعلية عناوينها.

وانما يعتبر هذا الشرط فى قبال من يتوهم جريان الاستصحاب فى مورد الشك التقديرى، ومثاله ـكما ذكره بعضهم ـ ما لو تيقن المكلف بالحدث ثم غفل عن حاله وصلى، ثم بعد الفراغ من الصلاة شك فى انه هل تطهر قبل الدخول فى الصلاة. فان مقتضى قاعدة الفراغ صحة صلاته لحدوث الشك بعد الفراغ من العمل وعدم وجود الشك قبله. ولانقول بجريان استصحاب الحدث إلىٰ حين الصلاة لعدم فعلية الشك الا بعد الصلاة. واما الاستصحاب الجارى بعد الصلاة فهو محكوم لقاعدة

الفراغ. اما لو قلنا بجريان الاستصحاب مع الشك التقديرى وكان يقدر فيه الشك فى الحدث لو انه التفت قبل الصلاة. فان المصلى حينئذٍ يكون بمنزلة من دخل فى الصلاة وهو غير متطهر يقينا، فلاتصح صلاته وان كان غافلا حين الصلاة ولاتصححها قاعدة الفراغ لانها لاتكون حاكمة على الاستصحاب الجارى قبل الدخول فى الصلاة.

معنى حجية الاستصحاب

من جملة المناقشات فى تعريف الاستصحاب المتقدم وهو (إبقاء ما كان) ونحوه: ما قاله بعضهم: انه لا شك فى صحة توصيف الاستصحاب بالحجية، مع انه لو اريد منه ما يؤدى معنى الإبقاء لايصح وصفه بالحجة، لأنه ان اريد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف فواضح عدم صحة توصيفه بالحجة، لأنه ليس الإبقاء العملى يصح ان يكون دليلاً علىٰ شيء وحجة فيه. وان اريد منه الالزام الشرعى فانه مدلول الدليل، لا انه دليل علىٰ نفسه وحجة علىٰ نفسه، وكيف يكون دليلاً علىٰ نفسه وحجة علىٰ نفسه. فهو من هذه الجهة شأنه شأن الأحكام التكليفية المدلولة للأدلة.

قلت: نستطيع حل هذه الشبهة بالرجوع إلىٰ ما ذكرناه من معنى الإبقاء الذى هو مؤدى الاستصحاب، وهو ان المراد به القاعدة الشرعية المجعولة فى مقام العمل. فليس المراد منه الإبقاء العملى المنسوب إلى المكلف ولا الالزام الشرعى، فيصح توصيفه بالحجة ولكن لا بمعنى الحجة فى باب الأمارات بل بالمعنى اللغوى لها، لأنه لا معنى لكون قاعدة العمل دليلاً علىٰ شيء مثبتة له، بل هى الأمر المجعول من قبل الشارع فتحتاج إلىٰ إثبات ودليل كسائر الأحكام التكليفية من هذه الجهة، ولكنه نظراً إلىٰ ان العمل علىٰ وفقها عند الجهل بالواقع يكون معذراً للمكلف إذا وقع فى مخالفة الواقع كما انه يصح الاحتجاج بها على المكلف إذا لم يعمل علىٰ وفقها فوقع فى المخالفة. صح ان توصف بكونها حجة بالمعنى اللغوى. وبهذه الحجة يصح التوصيف بالحجة سائر الاصول العملية والقواعد الفقهية والمجعولة للشاك الجاهل بالواقع، فانها كلها توصف بالحجة فى تعبيراتهم، ولا شك فى انه لا معنى لان يراد منها الحجة

فى باب الأمارات، فيتعيّن ان يراد منها هذا المعنى اللغوى من الحجة.

وبهذه الجهة تفترق القواعد والاصول الموضوعة للشاك عن سائر الأحكام التكليفية، فانها لا يصح توصيفها بالحجة مطلقاً حتىٰ بالمعنى اللغوى.

غير انه يجب الا يغيب عن البال ان توصيف القواعد والاصول الموضوعة للشاك بالحجة يتوقف علىٰ ثبوت مجعوليتها من قبل الشارع بالدليل الدال عليها. فالحجة فى الحقيقة هى القاعدة المجعولة للشاك بما انها مجعولة من قبله. والا إذا لم تثبت مجعوليتها لا يصح ان تسمى قاعدة فضلاً عن توصيفها بالحجة.

وعليه، فيكون المقوم لحجية القاعدة المجعولة للشاك ـ أيّة قاعدة كانت ـ هو الدليل الدال عليها الذى هو حجة بالمعنى الاصطلاحى.

وإذا ثبت صحة توصيف نفس قاعدة الاستصحاب بالحجة بالمعنى اللغوى لم تبق حاجة إلى التأويل لتصحيح توصيف الاستصحاب بالحجة ـ كما صنع بعض مشايخنا قدس سرهم ـ إذ جعل الموصوف بالحجة فيه علىٰ اختلاف المبانى أحد امور ثلاثة:

١ـ «اليقين السابق»، باعتبار انه يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً والحكم بقاء بجعل الشارع؛

٢ـ «الظن بالبقاء اللاحق»، بناء علىٰ اعتبار الاستصحاب من باب حكم العقل؛

٣ـ «مجرد الكون السابق»، فان الوجود السابق يكون حجة فى نظر العقلاء على الوجود الظاهرى فى اللاحق، لا من جهة وثاقة اليقين السابق، ولا من جهة رعاية الظن بالبقاء اللاحق، بل من جهة الاهتمام بالمقتضيات والتحفظ على الأغراض الواقعية.

فان كل هذه التأويلات انما نلتجىء إليها إذا عجزنا عن تصحيح توصيف نفس الاستصحاب بالحجة، وقد عرفت صحة توصيفه بالحجة بمعناها اللغوى. ثم لا شك فى ان الموصوف بالحجة فى لسان الاصوليين نفس الاستصحاب، لا اليقين المقوم لتحققه، ولا الظن بالبقاء، ولا مجرد الكون السابق، وان كان ذلك كله مما يصح توصيفه بالحجة.

هل الاستصحاب أمارة أو أصل؟

بعد ان تقدم انه لايصح توصيف قاعدة العمل للشاك ـ أيّة قاعدة كانت ـ بالحجة فى باب الأمارات يتضح لك انه لايصح توصيفها بالأمارة فانه تكون أمارة علىٰ أى شىء وعلىٰ أى حكم. ولا فرق فى ذلك بين قاعدة الاستصحاب وبين غيرها من الاصول العملية والقواعد الفقهية.

إذ ان قاعدة الاستصحاب فى الحقيقة مضمونها حكم عام وأصل عملى يرجع إليها المكلف عند الشك والحيرة ببقاء ما كان. ولايفرق فى ذلك بين ان يكون الدليل عليها الأخبار أو غيرها من الأدلة كبناء العقلاء، وحكم العقل، والإجماع.

ولكن الشيخ الانصارى ﵀ فرّق فى الاستصحاب بين ان يكون مبناه الأخبار فيكون أصلاً، وبين ان يكون مبناه حكم العقل فيكون أمارة. قال ما نصه:

«ان عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشىء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبنى علىٰ استفادته من الأخبار. واما بناء علىٰ كونه من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى نظير القياس والاستقراء على القول بهما».

أقول: وكأن من تأخر عنه أخذ هذا الرأى ارسال المسلمات، والذى يظهر من القدماء انه معدود عندهم من الأمارات كالقيام إذ لا مستند لهم عليه الا حكم العقل. غير ان الذى يبدو لى ان الاستصحاب حتىٰ على القول بأن مستنده حكم العقل لايخرج عن كونه قاعدة عملية ليس مضمونها الا حكماً ظاهريا مجعولا للشاك. واما الظن ببقاء المتيقن ـ علىٰ تقدير حكم العقل وعلىٰ تقدير حجيته مثل هذا الظن ـ لايكون الا مستندا للقاعدة ودليلاً عليها وشأنه فى ذلك شأن الأخبار وبناء العقلاء، لا ان الظن هو نفس القاعدة حتىٰ تكون أمارة، لان هذا الظن نستنتج منه ان الشارع جعل هذه القاعدةالاستصحابية لأجل العمل بها عند الشك والحيرة.

والحاصل، ان هذا الظن يكون مستندا للاستصحاب لا انه نفس الاستصحاب، وهو من هذه الجهة كالأخبار وبناء العقلاء، فكما ان الأخبار يصح ان توصف بانها أمارة على الاستصحاب إذا قام الدليل القطعى علىٰ ان يوصف هذا

الظن بأنه أمارة إذا قام الدليل القطعی علیٰ اعتباره ولایلزم منه ان یکون نفس الاستصحاب أمارة.

فاتضح انه لایصح توصیف الاستصحاب بأنه أمارة علیٰ جمیع المبانی فیه، وانما هو أصل عملی لا غیر.

الأقوال فی الاستصحاب

تشعبت فی الاستصحاب أقوال العلماء بشکل یصعب حصرها علیٰ ما یبدو. ونحن نحیل خلاصتها إلیٰ ما جاء فی رسائل الشیخ الانصاری ﷺ ثقة بتحقیقه ـ وهو خرّیت هذه الصناعة الصبور علیٰ ملاحقة أقوال العلماء وتتبعها ـ قال ﷺ بعد ان توسع فی نقل الأقوال والتعقیب علیها ما نصّه:

«هذه جملة ما حضرنی من کلمات الأصحاب، والمتحصل منها فی بادی النظر أحد عشر قولاً:

۱ـ القول بالحجیة مطلقاً[۱]؛

۲ـ عدمها مطلقاً؛

۳ـ التفصیل بین العدمی والوجودی؛

۴ـ التفصیل بین الامور الخارجیة وبین الحکم الشرعی مطلقاً، فلایعتبر فی الأول؛

۵ـ التفصیل بین الحکم الشرعی الکلی وغیره فلایعتبر فی الأول الا فی عدم النسخ؛

۶ـ التفصیل بین الحکم الجزئی وغیره فلایعتبر فی غیر الأول. وهذا هو الذی ربما یستظهر من کلام المحقق الخوانساری فی حاشیة شرح الدروس علیٰ ما حکاه السید فی شرح الوافیة؛

۷ـ التفصیل بین الأحکام الوضعیة ـ یعنی نفس الاسباب والشروط والموانع والأحکام التکلیفیة التابعة لها ـ وبین غیرها من الأحکام الشرعیة فتجری فی الأول دون الثانی؛

۱- ذهب الیٰ القول من المتأخرین الشیخ الآخوند صاحب الکفایة ﷺ.

۸ـ التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره فلايعتبر فى الأول؛

۹ـ التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره فشك فى الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر فى الأول دون الثانى، كما هو ظاهر «المعارج»؛

۱۰ـ هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى؛

۱۱ـ زيادة الشك فى مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقى دون المفهومى، كما هو ظاهر ما سيجىء من المحقق الخوانسارى.

ثم انه لو بنى علىٰ ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فى الاصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد فى المسألة، الا ان صرف الوقت فى هذا مما لاينبغى. والأقوى هوالقول التاسع، وهو الذى اختاره المحقق». انتهى ما أردناه نقله من عبارة الشيخ الأعظم ﷺ.

وينبغى ان يزاد تفصيل آخر لم يتعرض له فى نقل الأقوال، وهو رأى خاص به، إذ فصّل بين كون المستصحب مما ثبت بدليل عقلى فلايجرى فيه الاستصحاب، وبين ما ثبت بدليل آخر فيجرى فيه. ولعله انما لم يذكره فى ضمن الأقوال لأنه يرى ان الحكم الثابت بدليل عقلى لايمكن ان يتطرّق إليه الشك، بل اما ان يعلم بقاؤه أو يعلم زواله، فلايتحقق فيه ركن الاستصحاب وهو الشك. فلايكون ذلك تفصيلا فى حجية الاستصحاب.

وقبل ان ندخل فى مناقشة الأقوال والترجيح بينها ينبغى ان نذكر الأدلة على الاستصحاب التى تمسك بها القائلون بحجيته لنناقشها ونذكر مدى دلالتها:

أدلة الاستصحاب

□ الدليل الأول ـ بناء العقلاء

لا شك فى ان العقلاء من الناس علىٰ اختلاف مشاربهم وأذواقهم جرت سيرتهم فى عملهم وتبانوا فى سلوكهم العملى على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق فى بقائه. وعلىٰ ذلك قامت معايش العباد، ولولا ذلك لاختل النظام

الاجتماعی ولما قامت لهم سوق وتجارة.

وقيل: ان ذلك مرتكز حتىٰ فی نفوس الحيوانات: فالطيور ترجع إلىٰ أوكارها والماشية تعود إلىٰ مرابضها. ولكن هذا التعميم للحيوانات محل نظر، بل ينبغی ان يعدّ من المهازل لعدم حصول الاحتمال عندها حتىٰ يكون ذلك منها استصحابا، بل تجری فی ذلك علىٰ وفق عادتها بنحو لا شعوری.

وعلىٰ كل حال، فان بناء العقلاء فی عملهم مستقر على الأخذ بالحالة السابقة عندالشك فی بقائها، فی جميع أحوالهم وشؤونهم، مع الالتفات إلىٰ ذلك والتوجه إليه.

وإذا ثبتت هذه المقدمة ننتقل إلىٰ مقدمة اخری فنقول: ان الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العامة يثبت علىٰ سبيل القطع انه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم والا لظهر وبان ولبلغه الناس. وقد تقدم مثل ذلك فی حجية خبر الواحد.

وهذا الدليل ـ كما تری ـ يتكون من مقدمتين قطعيتين:

۱ـ ثبوت بناء العقلاء علىٰ إجراء الاستصحاب.

۲ـ كشف هذا البناء عن موافقة الشارع واشتراكه معهم.

وقد وقعت المناقشة فی المقدمتين معاً. ويكفی فی المناقشة ثبوت الاحتمال فيبطل به الاستدلال، لان مثل هذه المقدمات يجب ان تكون قطعية والا فلا يثبت بها المطلوب ولا تقوم بها للاستصحاب ونحوه حجة.

اما الاولى، فقد ناقش فيها استاذنا الشيخ النائينی رحمه الله[1]: بأن بناء العقلاء لم يثبت الا فيما إذا كان الشك فی الرافع، اما إذا كان الشك فی المقتضی فلم يثبت منهم هذا البناء (علىٰ ما سيأتی من معنى المقتضی والرافع اللذين يقصدهما الشيخ الانصاری قدس سره). فيكون بناء العقلاء هذا دليلاً على التفصيل المختار له وهوالقول التاسع.

ولا يبعد صحة ما أفاده من التفصيل فی بناء العقلاء، بل يكفی احتمال اختصاص بنائهم بالشك فی الرافع. ومع الاحتمال يبطل الاستدلال كما سبق.

واما المقدمة الثانية، فقد ناقش فيها شيخنا الآخوند قدس سره فی الكفاية بوجهين

۱ـ فوائد الاصول، للكاظمی، (تقريرات بحث النائينی)، ۴/۳۳۱ـ۳۳۴

نذكرهما ونذكر الجواب عنهما:

أولاً ـ ان بناء العقلاء لايستكشف منه اعتبار الاستصحاب عند الشارع الا إذا أحرزنا ان منشأ بنائهم العملى هو التعبد بالحالة السابقة من قبلهم، أى انهم يأخذون بالحالة السابقة من أجل انها سابقة، لنستكشف منه تعبد الشارع. ولكن ليس هذا بمحرز منهم إذا لم يكن مقطوع العدم، فانه من الجائز قريبا ان أخذهم بالحالة السابقة لا لأجل انها حالة سابقة بل لأجل رجاء تحصيل الواقع مرة، أو لأجل الاحتياط اخرى، أو لأجل اطمئنانهم ببقاء ما كان ثالثة، أو لأجل ظنهم بالبقاء ولو نوعاً رابعة، أو لأجل غفلتهم عن الشك أحياناً خامسة. وإذا كان الأمر كذلك فلم يحرز تعبد الشارع بالحالة السابقة الذى هو النافع فى المقصود.

والجواب: ان المقصود النافع من ثبوت بناء العقلاء هو ثبوت تبانيهم العملى على الأخذ بالحالة السابقة، وهذا ثابت عندهم من غير شك، أى ان لهم قاعدة عملية تبانوا عليها ويتبعونها أبداً مع الالتفات والتوجه إلىٰ ذلك، اما فرض الغفلة من بعضهم أحياناً فهو صحيح ولكن لايضر فى ثبوت التبانى منهم دائماً مع الالتفات. ولايضر فى استكشاف مشاركة الشارع معهم فى تبانيهم اختلاف اسباب التبانى عندهم من جهة مجرد الكون السابق أو من جهة الاطمئنان عندهم أو الظن لأجل الغلبة أو لاىّ شىء آخر من هذا القبيل، فهى قاعدة ثابتة عندهم فتكون ثابتةً أيضاً عند الشارع ولايلزم ان يكون ثبوتها عنده من جميع الاسباب التى لاحظوها. وإذا ثبتت عند الشارع فليس ثبوتها عنده الا التعبد بها من قبله فتكون حجة على المكلف وله.

نعم، احتمال كون السبب فى بنائهم ولو أحيانا رجاء تحصيل الواقع أو الاحتياط من قبلهم قد يضر فى استكشاف ثبوتها عند الشارع كقاعدة لانها لاتكون عندهم كقاعدة لأجل الحالة السابقة، ولكن الرجاء بعيد جداً من قبلهم ما لم يكن هناك عندهم اطمئنان أو ظن أو تعبد بالحالة السابقة لاحتمال ان الواقع غير الحالة السابقة، بل قد يترتب علىٰ عدم البقاء اغراض مهمة فالبناء الواقع غير الحالة الرجاء. وكذلك الاحتياط قد يقتضى البناء علىٰ عدم البقاء. فهذه الاحتمالات ساقطة فى كونها سبباً لتبانى العقلاء ولو أحياناً.

ثانياً ـ بعد التسليم بأن منشأ بناء العقلاء هو التعبد ببقاء ما كان، نقول: ان هذا لايستكشف منه حكم الشارع الا إذا أحرزنا رضاه ببنائهم وثبت لدينا انه ماضٍ عنده. ولكن لا دليل علىٰ هذا الرضا والامضاء، بل ان عمومات الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم كافية في الردع عن اتباع بناء العقلاء. وكذلك ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات. بل احتمال عمومها للمورد كافٍ في تزلزل اليقين بهذه المقدمة. فلا وجه لاتباع هذا البناء، إذ لابد في اتباعه من قيام الدليل علىٰ انه ممضى من قِبَل الشارع. ولا دليل.

والجواب ظاهر من تقريبنا للمقدمة الثانية على النحو الذي بيناه، فانه لايجب في كشف موافقة الشارع إحراز إمضائه من دليل آخر، لان نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته كما تقدم. فيكفي في المطلوب عدم ثبوت الردع ولا حاجة إلىٰ دليل آخر علىٰ إثبات رضاه وامضائه.

وعليه، فلم يبق علينا الا النظر في الآيات والأخبار الناهية عن اتباع غير العلم في انها صالحة للردع في المقام أو غير صالحة؟ والحق انها غير صالحة، لان المقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلايشمل هذا النهي الاستصحاب الذي هو قاعدة كلية يرجع إليها عند الشك، فلاترتبط بالموضوع الذي نهت عنه الآيات والأخبار حتىٰ تكون شاملة لمثله، أي ان الاستصحاب خارج عن الآيات والأخبار تخصصاً.

واما ما دل على البراءة أو الاحتياط فهو في عرض الدليل على الاستصحاب فلايصلح للردع عنه لان كلا منهما موضوعه الشك، بل أدلة الاستصحاب مقدمة علىٰ أدلة هذه الاصول كما سيأتي.

▢ الدليل الثاني ـ حكم العقل

والمقصود منه هنا هو حكم العقل النظري لا العملي، إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه.

أي انه إذا علم الانسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فان العقل يحكم برجحان بقائه وبأنه مظنون البقاء. وإذا حكم العقل برجحان البقاء فلا بد ان يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء.

وإلىٰ هذا يرجع ما نقل عن العضدي في تعريف الاستصحاب «بأن معناه ان الحكم الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

أقول: وهذا حكم العقل لاينهض دليلاً على الاستصحاب علىٰ ما سنشرحه، والظاهر ان القدماء القائلين بحجيته لم يكن عندهم دليل عليه غير حكم العقل هذا، ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا إذ لم يتنبهوا إلىٰ أدلته الاخرى علىٰ ما يظهر، فانه أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي قدس سره في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد الشيخ البهائي قدس سرهما وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم، كما حقق ذلك الشيخ الانصاري قدس سره في رسائله في الأمر الأول من مقدمات الاستصحاب، ثم قال: «نعم ربما يظهر من الحلي في السرائر الاعتماد علىٰ هذه الأخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين. وهذه العبارة ظاهرة انها مأخوذة من الأخبار».

وعلىٰ كل حال فهذا الدليل العقلي فيه مجال للمناقشة من وجهين:

الأول، في أصل الملازمة العقلية المدعاة. ويكفي في تكذيبها الوجدان، فانا نجد ان كثيرا ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولايحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثاني، علىٰ تقدير تسليم هذه الملازمة، فان أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لايثبت به حكم الشرع الا بضميمة دليل آخر يدل علىٰ حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل علىٰ حرمة التعبد بالظن والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل. فلاتنهض هذه الملازمة العقلية علىٰ تقديرها دليلاً بنفسها على الحكم الشرعي. ولو كان هناك دليل علىٰ حجية هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وانما تكون الملازمة محققة لموضوعه.

ثم ما المراد من قولهم: ان الشارع يحكم برجحان البقاء علىٰ طبق حكم العقلاء، فانه علىٰ إطلاقه موجب للايهام والمغالطة، فانه ان كان المراد انه يظن بالبقاء كما يظن سائر الناس فلا معنى له. وان كان المراد انه يحكم بحجية هذا الرجحان فهذا لاتقتضيه الملازمة بل يحتاج إثبات ذلك إلىٰ دليل آخر كما ذكرنا. وان كان المراد انه يحكم بأن البقاء مظنون وراجح عند الناس، أى يعلم بذلك، فهذا وان كان تقتضيه الملازمة ولكن هذا المقدار غير نافع ولايكفى وحده فى إثبات المطلوب، إذ لا يكشف مجرد علمه بحصول الظن عند الناس عن اعتباره لهذا الظن ورضاه به. والنافع فى الباب إثبات هذا الاعتبار من قبله للظن لا حكمه بأن هذا الشيء مظنون البقاء عند الناس.

❑ الدليل الثالث ـ الإجماع

نقل جماعة الاتفاق علىٰ اعتبار الاستصحاب منهم صاحب المبادىء علىٰ ما نقل عنه، إذ قال: «الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء علىٰ انه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى انه طرأ ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه علىٰ ما كان أولاً»[1].

أقول: ان تحصيل الإجماع فى هذه المسألة مشكل جداً، لوقوع الاختلافات الكثيرة فيها كما سبق الا ان يراد منه حصول الإجماع فى الجملة علىٰ نحو الموجبة الجزئية فى مقابل السلب الكلى وهذا الإجماع بهذا المقدار قطعى. الا ترى ان الفقهاء فى مسألة من تيقن بالطهارة وشك فى الحدث أو الخبث قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسى ﴿ره﴾ بل من قبله إلىٰ زماننا الحاضر علىٰ ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا فى كثير من المسائل مما هو نظير ذلك. ومعلوم ان فرض كلامهم فى مورد الشك اللاحق لا فى مورد الشك السارى، فلايكون حكمهم بذلك من جهة قاعدة اليقين، بل ولا من جهة قاعدة المقتضى والمانع.

والحاصل: ان هذا ومثله يكفى فى الاستدلال علىٰ اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى مقابل السلب الكلى، وهو قطعى بهذا المقدار. ويمكن حمل قول منكر

١- مبادى الاصول، ص ٢٥١، (بتحقيق عبدالحسين البقال)

الاستصحاب مطلقاً علىٰ إنكار حجيته من طريق الظن لا من أىّ طريق كـان، فى مقابل من قال بحجيته لأجل تلك الملازمة العقلية المدعاة.

نعم، دعوى الإجماع علىٰ حجية مطلق الاستصحاب أو فى خصوص ما إذا كان الشك فى الرافع فى غاية الإشكال، بعد ما عرفت من تلك الأقوال.

□ الدليل الرابع ـ الأخبار

وهى العمدة فى إثبات الاستصحاب وعليها التعويل، وإذا كانت أخبار آحاد فقد تقدم حجية خبر الواحد، مضافاً إلىٰ انها مستفيضة ومؤيدة بكثير من القرائن العقلية والنقلية. وإذا كان الشيخ الانصارى قدس‌سره قد شك فيها بقوله: «هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها»، فانها فى الحقيقة هى جل اعتماده فى مختاره، وقد عقب هذا الكلام بقوله: «فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد»، ثم أيدها بالأخبار الواردة فى الموارد الخاصة.

○ ١ـ صحيحة زرارة الاولى

وهى مضمرة لعدم ذكر الامام المسؤول فيها، ولكنه كما قال الشيخ الانصارى قدس‌سره لايضرها الاضمار، والوجه فى ذلك ان زرارة لايروى عن غير الامام لاسيما مثل هذا الحكم بهذا البيان، والمنقول عن فوائد العلامة الطباطبائى ان المقصود به الامام الباقر عليه‌السلام.

«قال زرارة:

قلت له: الرجل ينام وهو علىٰ وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة! قد تنام العين ولاينام القلب والأُذُن، فإذا نامت العين والأُذُن فقد وجب الوضوء. قلت: فان حرّك فى جنبه شىء وهو لايعلم؟ قال: لا، حتىٰ يستيقن انه قد نام. حتىٰ يجىء من ذلك أمر بيّن. والا فانه علىٰ يقين من وضوئه. ولاينقض اليقين بالشك أبداً. ولكنه ينقضه بيقين آخر»[1].

١- وسائل الشيعة، ١٧٤/١، الحديث ١

ونذكر فى هذه الصحيحة بحثين:

الأول ـ فى فقهها: ولايخفى ان فيها سؤالين، (أولهما) عن شبهة مفهومية حكمية لغرض معرفة سعة موضوع النوم من جهة كونه ناقضا للوضوء، إذ لا شك فى انـه ليس المقصود السؤال عن معنى النوم لغة ولا عن كون الخفقة أو الخـفقتين نـاقضة للوضوء علىٰ نحو الاستدلال فى مقابل النوم. فينحصر ان يكون مراده ـ والجواب قرينة علىٰ ذلك أيضاً ـ هو السؤال عن شمول النوم الناقض للخفقة والخفقتين، مـع علم السائل بأن النوم فى نفسه له مراتب تختلف شدةً وضعفاً ومنه الخفقة والخفقتان، ومع علمه بأن النوم ناقض للوضوء فى الجملة؛ فلذلك اجاب الامام بتحديد النوم الناقض وهو الذى تنام فيه العين والأُذُن معاً. اما ما تنام فـيه العـين دون القـلب والأُذُن كما فى الخفقة والخفقتين فليس ناقضاً.

واما السؤال (الثانى) فهو ـ لا شك ـ عن الشبهة الموضوعية بقرينة الجواب، لأنه لو كان مراد السائل الاستفهام عن مرتبة اخرى من النوم التى لايحس معها بما يتحرك فى جنبه، لكان ينبغى ان يرفع الامام شبهته بتحديد آخر للنوم الناقض. ولو كانت شبهة السائل شبهة مفهومية حكمية لما كان مـعنى لفـرض الشك فى الحكـم الواقعى فى جواب الامام ثم إجراء الاستصحاب، ولـما صـح ان يـفرض الامـام استيقان السائل بالنوم تارةً وعدم استيقانه اخرى، لان الشبهة لو كانت مـفهومية حكمية لكان السائل عالماً بأن هذه المرتبة هى من النـوم، ولكـن يجـهل حـكمها كالسؤال الأول.

وإذا كان الأمر كذلك فالجواب الأخير إذا كان متضمنا لقاعدة الاستصحاب كما سيأتى فموردها يكون حينئذٍ خـصوص الشـبهة المـوضوعية، فـيقال حـينئذٍ: لايستكشف من إطلاق الجواب عموم القاعدة للشبهة الحكمية الذى يهمنا بالدرجة الاولى إثباته، إذ يكون المورد من قبيل القدر المتيقن فى مقام التخاطب، وقد تقدم فى الجزء الأول ان ذلك يمنع من التمسك بالإطلاق وان لم يكن صالحا للقرينة، لما هـو المعروف ان المورد لايخصص العام ولا يقيد المطلق. نعم قد يقال فى الجواب: ان كلمة «أبداً» لها من قوة الدلالة على العموم والإطلاق ما لايحد منها القدر المتيقن فى مقام

التخاطب، فهی تعطی فی ظهورها القوی ان کل یقین مهما کان متعلقه وفی أیّ مورد کان لاینقض بالشک أبداً.

الثانی ـ فی دلالتها علی الاستصحاب؛ وتقریب الاستدلال بها ان قوله علیه السلام: «فانه علیٰ یقین من وضوئه» جملة خبریة هی جواب الشرط[1] ومعنی هذه الجملة الشرطیة: انه ان لم یستیقن بأنه قد نام فانه باقٍ علیٰ یقین من وضوئه، أی انه لم یحصل ما یرفع الیقین به وهو الیقین بالنوم. وهذه مقدمة تمهیدیة وتوطئة لبیان ان الشک لیس رافعاً للیقین وانما الذی یرفعه الیقین بالنوم، ولیس الغرض منها الا بیان انه علیٰ یقین من وضوئه، لیقول ثانیاً انه لاینبغی ان یرفع الید عن هذا الیقین إذ لا موجب لانحلاله ورفع الید عنه الا الشک الموجود، والشک بما هو شک لایصلح ان یکون رافعاً وناقضاً للیقین، وانما ینقض الیقین لا غیر.

فقوله: «والا فانه علیٰ یقین من وضوئه» بمنزلة الصغری، وقوله: «ولاینقض الیقین بالشک أبداً» بمنزلة الکبری. وهذه الکبری مفادها قاعدة الاستصحاب، وهی البناء علی الیقین السابق وعدم نقضه بالشک اللاحق؛ فیفهم منها ان کل یقین سابق لاینقضه الشک اللاحق.

هذا وقد وقعت المناقشة فی الاستدلال بهذه الصحیحة من عدّة وجوهٍ:

منها: ما أفاده الشیخ الانصاری قدس سره إذ قال: «ولکن مبنی الاستدلال علیٰ کون اللام فی الیقین للجنس، إذ لو کانت للعهد لکانت الکبری المنضمة إلی الصغری

۱- بنی الشیخ الانصاری ومن حذا حذوه الاستدلال بهذه الصحیحة علیٰ ان جواب الشرط محذوف وان قوله «فانه علیٰ یقین من وضوئه» علة للجواب قامت مقامه. وقال: «وجعله نفس الجزء یحتاج الیٰ تکلف». فیکون معنی الروایة علیٰ قوله ان یستیقن انه قدم نام فلایجب علیه الوضوء لأنه علیٰ یقین من وضوئه فی السابق. فحذف «فلایجب علیه الوضوء» وأقام العلة مقامه. وهذا الوجه الذی ذکره وان کان وجیهاً ولکن الحذف خلاف الأصل ولا موجب له ولا تکلف فی جعل الموجود نفس الجزاء علیٰ ما بیناه فی المتن. و لایتوقف الاستدلال بالصحیحة علیٰ هذا الوجه ولا علیٰ ذلک الوجه ولا علیٰ أیّ وجه آخر ذکروه. فان المقصود منها فی بیان قاعدة الاستصحاب مفهوم واضح یحصل فی جمیع هذه الوجوه.

(ولاينقض اليقين بالوضوء بالشك) فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء» إلىٰ آخر ما أفاده، ولكنه استظهر أخيرا كون اللام للجنس.

أقول: ان كون اللام للعهد يقتضي ان يكون المراد من اليقين في الكبرى شخص اليقين المتقدم فان هذا هو معنى العهد. وعليه فلاتفيد قاعدة كلية حتىٰ في باب الوضوء. ومنه يتضح غرابة احتمال إرادة العهد من اللام بل ذلك مستهجن جداً، فان ظاهر الكلام هو تطبيق كبرى علىٰ صغرى لاسيما مع إضافة كلمة «أبداً».

فيتعين ان تكون اللام للجنس. ولكن مع ذلك هذا وحده غير كافٍ في التعميم لكل يقين حتىٰ في غير الوضوء، لا مكان ان يراد جنس اليقين بالوضوء بقرينة تقييده في الصغرى به لا كل يقين فيكون ذلك من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، فيمنع من التمسك بالإطلاق، كما سبق نظيره، وهذا الاحتمال لاينافي كون الكبرى كلية غاية الأمر تكون كبرى كلية خاصة بالوضوء.

فيتضح ان مجرد كون اللام للجنس لايتم به الاستدلال مع تقدم ما يصلح للقرينة، ولعل هذا هو مراد الشيخ قدس سره من التعبير بالعهد، ومقصوده تقدم القرينة، فكان ذلك تسامحا في التعبير.

وعلىٰ كل حال، فالظاهر من الصحيحة ظهورا قويا: إرادة مطلق اليقين لا خصوص اليقين بالوضوء، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فان المناسب لعدم النقض بالشك بما هو شك هو اليقين بما هو يقين، لا بما هو يقين بالوضوء، لان المقابلة بين الشك واليقين واسناد عدم النقض إلى الشك تجعل اللفظ كالصريح في ان العبرة في عدم جواز النقض هو جهة اليقين بما هو يقين لا اليقين المقيد بالوضوء من جهة كونه مقيداً بالوضوء.

ولايصلح ذكر قيد «من وضوئه» في الصغرى ان يكون قرينة على التقييد في الكبرى ولا ان يكون من قبيل القدر المتيقن في مقام التخاطب، لان طبيعة الصغرى ان تكون في دائرة اضيق من دائرة الكبرى ومفروض المسألة في الصغرى باب الوضوء فلا بد من ذكره.

وعليه، فلا يبعد ان مؤدى الصغرى هكذا «فانه من وضوئه علىٰ يقين»

فلاتكون كلمة «من وضوئه» قيد لليقين، يعنى ان الحد الاوسط المتكرر هو «اليقين» لا «اليقين من وضوئه».

ومنها: ان الوضوء أمرآنى متصرّم ليس له استمرار فى الوجود وانما الذى إذا ثبت استدام هو اثره وهو الطهارة، ومتعلق اليقين فى الصحيحة هو الوضوء لا الطهارة، ومتعلق الشك هو المانع من استمرار اثر المتيقن، فيكون الشك فى استمرار اثر المتيقن لا المتيقن نفسه. وعليه فلايكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك، فانخرم الشرط الخامس فى الاستصحاب، ويكون ذلك موردا لقاعدة المقتضى والمانع. فتكون الصحيحة دليلاً عليه لا على الاستصحاب.

وفيه: ان الجمود علىٰ لفظ الوضوء يوهم ذلك، ولكن المتعارف من مثل هذا التعبير فى لسان الأخبار إرادة طهارة التى هى اثر له بإطلاق السبب وإرادة المسبب، نفس صدر الصحيحة (الرجل ينام وهو علىٰ وضوء) يشعر بذلك. فالمتبادر والظاهر من قوله «فانه علىٰ يقين من وضوئه» انه متيقن بالطهارة المستمرة لولا الرافع لها، والشك انما هو فى ارتفاعها للشك فى وجود الرافع. فيكون متعلق اليقين نفس متعلق الشك. فما أبعدها عن قاعدة المقتضى والمانع.

ومنها: ما أفاده الشيخ الانصارى ﷺ فى مناقشة جميع الأخبار العامة المستدل بها علىٰ حجية مطلق الاستصحاب، واستنتج من ذلك انها مختصة بالشك فى الرافع، فيكون الاستصحاب حجة فيه فقط، قال ﷺ: «فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها علىٰ حجية الاستصحاب فى جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس».

وسيأتى ان شاء اللّه تعالى فى آخر الأخبار بيان هذه المناقشة ونقدها.

○ ٢ـ صحيحة زرارة الثانية

وهى مضمرة أيضاً كالسابقة.

«قال زرارة:

قلتُ له: أصاب ثوبى دم رعافٍ أو غيره أو شيء من المنى فعلّمت اثره إلىٰ ان اصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت ان بثوبى شيئاً وصليت ثم انى ذكرت بعد

ذلك؟ قال: تعيد الصلاة وتغسله. قلت: فان لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه أصابه فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد. قلت: فان ظننت انه أصابه ولم أتيقن، فنظرت ولم أرَ شيئاً، فصليت فيه، فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولاتعيد الصلاة.

قلت: لِمَ ذلك؟ قال: لأنَّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت. وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً. قلت: فاني قد علمت انه قد أصابه ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد أصابها، حتىٰ تكون علىٰ يقين من طهارتك. قلت: فهل عليَّ ان شككت انه أصابه شيء ان انظر فيه؟ قال: لا! ولكنَّك انما تريد ان تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: ان رأيته في ثوبي وانا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لانك لاتدري لعله شيء أُوقع عليك، فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك» الحديث[1].

والاستدلال بهذه الصحيحة للمطلوب في فقرتين منها، بل قيل في ثلاث:

الاولى ـ قوله: «لانَّك كنت علىٰ يقين من طهارتك فشككت...» الخ بناء علىٰ ان المراد من اليقين بالطهارة هو اليقين بالطهارة الواقع قبل ظن الإصابة بالنجاسة. وهذا المعنى هو الظاهر منها. ويحتمل بعيداً ان يراد منه اليقين بالطهارة الواقع بعد ظن الإصابة وبعد الفحص عن النجاسة، إذ قال: «فنظرت ولم أرَ شيئاً»، علىٰ ان يكون قوله «ولم أرَ شيئاً» عبارة اخرى عن اليقين بالطهارة. وعلىٰ هذا الاحتمال يكون مفاد الرواية قاعدة اليقين لا الاستصحاب، لأنه يكون حينئذٍ مفاد قوله «فرأيت فيه» تبدل اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة. ووجه بعد هذا الاحتمال ان قوله «ولم أرَ شيئاً» ليس فيه أي ظهور بحصول اليقين بالطهارة بعد النظر والفحص؛

الثانية ـ قوله أخيرا: «فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» ودلالتها

١- تهذيب الأحكام، ١/٤٢١، الحديث ٨

كالفقرة الاولى ظاهرة علىٰ ما تقدم فى الصحيحة الاولى من ظهور كون اللام فى اليقين لجنس اليقين بما هو يقين. وهذا المعنى هنا أظهر مما هو فى الصحيحة الاولى؛

الثالثة ـ قوله: «حتىٰ تكون علىٰ يقين من طهارتك»، فانه عليه‌السلام إذ جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة من غسل الثوب فى مورد سبق العلم بنجاسته، يظهر منه انه لو لم يحصل اليقين بالطهارة فهو محكوم بالنجاسة لمكان سبق اليقين بها.

ولكن الاستدلال بهذه الفقرة مبنى علىٰ ان إحراز الطهارة ليس شرطاً فى الدخول فى الصلاة، والا لو كان الإحراز شرطاً فيحتمل ان يكون انما جعل الغاية حصول اليقين بالطهارة لأجل إحراز الشرط المذكور، لا لأجل التخلص من جريان استصحاب النجاسة. فلايكون لها ظهور فى الاستصحاب.

○ ٣ـ صحيحة زرارة الثالثة

«قال زرارة:

قلت له (أى الباقر أو الصادق عليهما‌السلام): من لم يدر فى أربع هو أو فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد، ولا شىء عليه. وإذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث ـ قام فأضاف إليها اخرى، ولا شىء عليه. ولاينقض اليقين بالشك. ولايدخل الشك فى اليقين. ولايخلط أحدهما بالآخر. ولكن ينقض الشك باليقين. ويتم على اليقين فيبنى عليه. ولايعتد بالشك فى حال من الحالات»[1].

وجه الاستدلال بها ـ علىٰ ما قيل ـ انه فى الشك بين الثلاث والأربع وقد أحرز الثلاث يكون قد سبق منه اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب. ولذلك وجب عليه ان يضيف إليها رابعة، لأنه لايجوز نقض اليقين بالشك، بل لابد ان ينقضه باليقين باتيان الرابعة فينقض شكه باليقين. وتكون هذه الفقرات الست كلها تأكيداً علىٰ قاعدة الاستصحاب.

١ـ وسائل الشيعة، ٣٢١/٥، الحديث ٣

وقد تأمل الشيخ الانصارى ﭪ في هذا الاستدلال، لأنه انما يتم إذا كان المراد بقوله «قام فأضاف إليها اخرى» القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة حتىٰ يكون حاصل جواب الامام البناء على الأقل. ولكن هذا مخالف للمذهب وموافق لقول العامة، بل مخالف لظاهر الفقرة الاولى وهى قوله «ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» فانها ظاهرة بسبب تعيين الفاتحة فى إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط.

وعليه، فيتعين ان يكون المراد به القيام بعد التسليم فى الركعة المردّدة إلىٰ ركعة مستقلة منفصلة. وإذا كان الأمر كذلك فيكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات اليقين بالبراءة الحاصل من الاحتياط باتيان الركعة. فتكون الفقرات الست وإرادةً لبيان وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بفراغ الذمة. وهذا أجنبى عن قاعدة الاستصحاب.

أقول: هذا خلاصة ما أفاده الشيخ، ولكن حمل الفقرة الاولى «ولا ينقض اليقين بالشك» علىٰ إرادة اليقين ببراءة الذمة الحاصل من الأخذ بالاحتياط بعيداً جداً عن مساقها، بل أبعد من البعيد، لان ظاهر هذا التعبير بل صريحه فرض حصول اليقين ثم النهى عن نقضه فى فرض حصوله، بينما ان اليقين بالبراءة انما المطلوب تحصيله وهو غير حاصل، فكيف يصح حمل هذه الجملة على الأمر بتحصيله. فلا بد ان يراد اليقين بشىء آخر غير البراءة.

وعليه، فمن القريب جداً ان يراد من اليقين بوقوع الثلاث وصحتها كما هو مفروض المسألة بقوله: «وقد أحرز الثلاث» ـ لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة كما تصوره هذا المستدلّ حتىٰ يرد عليه ما أفاده الشيخ ـ وحينئذٍ فلو أراد المكلف ان يعتد بشكه فقد نقض اليقين بالشك، واعتداده بشكه بأحد امور ثلاثة: اما بابطال الصلاة وإعادتها رأساً، واما بالأخذ باحتمال نقصانها فيكملها برابعة كما هو مذهب العامة، واما بالأخذ باحتمال كمالها بالبناء على الأكثر فيسلم على المشكوكة من دون إتيان برابعة متصلة وخلط أحدهما بالآخر.

ولأجل هذا عالج الامام ﰤ صلاة هذا الشاك لأجل المحافظة علىٰ يقينه

بالثلاث وعدم نقضه بالشك، وذلك بأن أمره بالقيام وإضافة ركعة اخرى، ولابد انها مفصولة، ويفهم كونها مفصولة من صدر الرواية «ركع بركعتين وهو قائم بفاتحة الكتاب» فان اسلوب العلاج لابد ان يكون واحداً فى الفرضين، مضافاً إلىٰ ان ذلك يفهم من تأكيد الامام بأن لا يدخل الشك فى اليقين ولايخلط أحدهما بالآخر لأنه بإضافة ركعة متصلة يقع الخلط وإدخال الشك فى اليقين.

وعليه، فتكون الرواية دالة علىٰ قاعدة الاستصحاب من جهة، و لكن المقصود فيها استصحاب وقوع الثلاث صحيحة، كما انها تكون دالة علىٰ علاج حالة الشك الذى لا يجوز نقض اليقين به من جهة اخرى، و ذلك بامره بالقيام وإضافة ركعة منفصلة لتحصيل اليقين بصحة الصلاة لانها ان كانت ثلاثا فقد جاء بالرابعة وان كانت أربعاً تكون الركعة المنفصلة نفلاً.

ومنه يعلم ان المراد من اليقين فى الفقرتين الرابعة والخامسة «ولكنه ينقض الشك ويتم على اليقين ويبنى عليه» غير اليقين من الفقرات الاولى فان المراد به هناك اليقين اليقين بوقوع الثلاث صحيحة والمراد به فى هاتين الفقرتين اليقين بالبراءة، لأنه باتيان ركعة منفصلة يحصل له اليقين ببراءة الذمة فيكون ذلك نقضا للشك باليقين الحادث من الاحتياط. ويفهم هذا التفصيل من المراد باليقين من الاستدراك وهو قوله «ولكنه» فانه بعد ان نهى عن نقض اليقين بالشك ذكر العلاج بقوله «لكنه» فهو أمر بنقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه، ولايتصور ذلك الا باتيان ركعة منفصلة. ولايجب ـ كما قيل ـ ان يكون المراد من اليقين فى جميع الفقرات معنى واحداً بل لايصح ذلك فان اسلوب الكلام لايساعد عليه، فان الناقض للشك يجب ان يكون غير الذى ينقضه الشك.

والحاصل ان الرواية تكون خلاصة معناها النهى عن الإبطال والنهى على الركون إلىٰ ما تذهب إليه العامة من البناء على الأقل والنهى عن البناء على الأكثر مع عدم الإتيان بركعة منفصلة. ثم تضمنت الأمر بعد ذلك بما يؤدى معنى الأخذ بالاحتياط بالإتيان بركعة منفصلة لأنه بهذا يتحقق نقض الشك باليقين والاتمام على اليقين والبناء عليه.

وعلىٰ هذا، فالرواية تتضمن قاعدة الاستصحاب وتنطبق أيضاً علىٰ باقى الروايات المبنية لمذهب الخاصة، وان كانت ليست ظاهرة فيه علىٰ وجه تكون بياناً لمذهب الخاصة، ولكن صدرها يفسرها. ويظهر ان الامام عليه‌السلام أوكل الحكم وتفصيله إلىٰ معروفية هذا الحكم عند السائل وإلىٰ فهمه وذوقه، وانما أراد ان يؤكد علىٰ سر هذا الحكم والرد علىٰ من يرى خلافه الذى فيه نقض لليقين بالشك وعدم الأخذ باليقين.

○ ٤ـ رواية محمد بن مسلم

محمد بن مسلم عن ابى عبدالله عليه‌السلام، قال:

قال أمير المؤمنين عليه‌السلام: «من كان علىٰ يقين فشك، فليمض علىٰ يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين».

وفى رواية اخرى عنه عليه‌السلام بهذا المضمون: «من كان علىٰ يقين فأصابه شك فليمض علىٰ يقينه، فان اليقين لا يدفع بالشك».

استدل بعضهم بهذه الرواية على الاستصحاب مدعيا ظهورها فيه.

ولكن الذى نراه انها غير ظاهرة فيه، فان القدر المسلم منها انها صريحة فى ان مبدأ حدوث الشك بعد حدوث اليقين من أجل كلمة الفاء التى تدل على الترتيب. غير ان هذا القدر من البيان يصح ان يراد منه قاعدة اليقين ويصح ان يراد منه قاعدة الاستصحاب، إذ يجوز ان يراد ان اليقين قد زال بحدوث الشك فيتحد زمان متعلقهما فتكون موردا للقاعدة الاولى، ويجوز ان يراد ان اليقين قد بقى إلىٰ زمان الشك فيختلف زمان متعلقهما فتكون موردا للاستصحاب وليس فى الرواية ظهور فى أحدهما بالخصوص[1]، وان قال الشيخ الانصارى قدس‌سره: انها ظاهرة فى

١ـ لايخفى ان هنا مقدمة مطوية يجب التنبيه لها، وهى ان تجرد كلمة اليقين والشك فى الرواية من ذكر المتعلق يدل علىٰ وحدة المتعلق، يعنى ان هذا التجرد يدل علىٰ ان ما تعلق به اليقين هو نفس ما تعلق به الشك، والا فان من المقطوع به انه ليس المراد اليقين بأىّ شىء كان والشك بأىّ شىء كان لايرتبط بالمتيقن. ولكن كونها دالة علىٰ وحدة المتعلق لايجعلها ظاهرة فى كونه واحداً فى جميع الجهات حتىٰ من جهة الزمان لتكون ظاهرةً فى قاعدة اليقين كما قيل.

وحدة زمان متعلقهما، ولذلك قرّب ان تكون دالة علىٰ قاعدة اليقين، وقال الشيخ الآخوند ﷺ: انها ظاهرة فى اختلاف زمان متعلقهما، فقرّب ان تكون دالة على الاستصحاب. وقد ذكر كل منهما تقريبات لما استظهره لا نراها ناهضة علىٰ مطلوبهما.

وعليه، فتكون الرواية مجملةً من هذه الناحية، الا إذا جوّزنا الجمع فى التعبير بين القاعدتين وحينئذٍ تدل عليهما معاً، يعنى انها تدل علىٰ ان اليقين بما هو يقين لايجوز نقضه بالشك سواء كان ذلك اليقين هو الجامع للشك أو غير الجامع له، وقيل: انه لايجوز الجمع فى التعبير بين القاعدتين لأنه يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى وهو مستحيل. وسيأتى ان شاء اللّه تعالى ما ينفع فى المقام.

نعم، يمكن دعوى ظهورها فى الاستصحاب بالخصوص، بأن يقال ـ كما قربه بعض أساتذتنا ـ ان الظاهر فى كل كلام هو اتحاد زمان النسبة مع زمان الجرى، فقوله عليه السلام: «فليمض علىٰ يقينه» يكون ظاهراً فى ان زمان نسبة وجوب المضى على اليقين نفس زمان حصول اليقين. ولا ينطبق ذلك الا على الاستصحاب لبقاء اليقين فى مورده محفوظا إلىٰ زمان العمل به. واما قاعدة اليقين فان موردها الشك السارى فيكون اليقين فى ظرف وجوب العمل به معدوما. ولعله من أجل هذا الظهور استظهر من استظهر دلالة الرواية على الاستصحاب.

○ ٥ـ مكاتبة علىٰ بن محمد القاسانى

قال: كتبتُ إليه ـ وأنا بالمدينة ـ عن اليوم الذى يُشكُّ فيه من رمضانَ، هل يُصام أم لا؟

فكتب: اليقين لايدخله الشك. صم للرؤية وأفطر للرؤية[1].

قال الشيخ الانصارى ﷺ: «والانصاف ان هذه الرواية أظهرها فى هذا الباب، الا ان سندها غير سليم». وذكر فى وجه دلالتها: «ان تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار علىٰ رؤية هلالى رمضان وشوال لايستقيم الا بارادة عدم جعل اليقين السابق مدخولا بالشك، أى مزاحماً به».

---

١ – وسائل الشيعة، ١٨٤/٧، الحديث ١٣

وقد أورد عليه صاحب الكفاية[1] بما محصله مع توضيح منا: انا نمنع من ظهور هذه الرواية فى الاستصحاب فضلاً عن أظهريتها، نظر إلىٰ ان دلالتها عليه تتوقف علىٰ ان يراد من اليقين، اليقين بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، ولكن ليس من البعيد ان يكون المراد به اليقين بدخول رمضان المنوط به وجوب الصوم واليقين بدخول شوال المنوط به وجوب الإفطار. ومعنى انه لايدخله الشك انه لايعطى حكم اليقين للشك ولاينزل منزلته، بل المدار فى وجوب الصوم والإفطار على اليقين فقط، فانه وحده هو المناط فى وجوبها، أى ان الصوم والإفطار يدوران مداره. ولذا قال بعده: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» مؤكداً لاشتراط وجوب الصوم والإفطار باليقين.

وهذا المضمون دلت عليه جملة من الأخبار بقريب من هذا التعبير مما يقرب إرادته من هذه الرواية ويؤكده، ولا بأس فى ذكر بعض هذه الأخبار لتتضح موافقتها لهذه الرواية:

منها: قول ابى جعفر عليه السلام: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا. وليس بالرأى ولا بالتظنّى، ولكن بالرؤية».

ومنها: صم للرؤية وأفطر للرؤية. واياك والشك والظن. فان خفى عليكم فاتموا الشهر الأول ثلاثين.

ومنها: صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن.

مدى دلالة الأخبار

ان تلك الأخبار العامة المتقدمة هى أهم ما استدل به للاستصحاب. وهناك أخبار خاصة تؤيدها. ذكر بعضها الشيخ الانصارى قدس سره، ونحن نذكر واحدة منها للاستئناس، وهى رواية عبدالله بن سنان الواردة: «فيمن يُعير ثوبَه الذِّمى وهو يعلم انه يَشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير».

«قال: فهل علىَّ ان أغسله؟

۱- كفاية الاصول، ص۴۵۲

فقال: لا! لانّك أعرته اياه وهو طاهر، ولم تستيقن انه نجّسه»[1].

قال الشيخ ﷺ: «وفيها دلالة واضحة علىٰ ان وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها».

والمهم لنا ان نبحث الآن عن مدى دلالة تكلم الأخبار من جهة بعض التفصيلات المهمة فى الاستصحاب، فنقول:

▢ ١ـ التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية:

ان المنسوب إلى الأخباريين اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشبهة الموضوعية، واما الشبهات الحكمية مطلقاً فعلى القاعدة عندهم من وجوب الرجوع إلىٰ قاعدة الاحتياط. وعلل ذلك بعضهم بأن أخبار الاستصحاب لا عموم لها ولا إطلاق يشمل الشبهة الحكمية، لان القدر المتيقن منها خصوص الشبهة الموضوعية، لاسيما ان بعضها وارد فى خصوصها، فلا تعارض أدلة الاحتياط.

ولكن الانصاف ان لأخبار الاستصحاب من قوة الإطلاق والشمول ما يجعلها ظاهرة فى شمولها للشبهة الحكمية، ولاسيما ان أكثرها وارد مورد التعليل وظاهرها تعليق الحكم على اليقين من جهة ما هو يقين، كما سبق بيان ذلك فى الصحيحة الاولى. فيكون شمولها للشبهة الحكمية حينئذٍ من باب التمسك بالعلة المنصوصة. علىٰ ان رواية محمد بن مسلم المتقدمة عامة لم ترد فى خصوص الشبهة الموضوعية. فالحق شمول الأخبار للشبهتين.

واما أدلة الاحتياط فقد تقدمت المناقشة فى دلالتها فلاتصلح لمعارضة أدلة الاستصحاب.

▢ ٢ـ التفصيل بين الشك فى المقتضى والرافع:

هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلى، ثم المحقق الخوانسارى، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم ﷺ، وقد دعمه جملة من تأخر عنه. وخالفهم فى ذلك الشيخ الآخوند ﷺ فذهب إلىٰ اعتبار الاستصحاب مطلقاً وهو

---

١ - تهذيب الأحكام، ٢/٣٦١

الحق ولكن بطريقة اخرى غير التى سلكها الشيخ الآخوند قدس سره.

ومن أجل هذا أصبح هذا التفصيل من أهم الأقوال التى عليها مدار المناقشات العلمية فى عصرنا. ويلزمنا النظر فيه من جهتين: من جهة المقصود من المقتضى والمانع، ومن جهة مدى دلالة الأخبار عليه.

○ أ ـ المقصود من المقتضى والمانع

ونحيل ذلك إلىٰ تصريح الشيخ قدس سره نفسه فقد قال: «المراد بالشك من جهة المقتضى: الشك من حيث استعداده وقابليته فى ذاته للبقاء، كالشك فى بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول».

فيفهم منه انه ليس المراد من المقتضى ـ كما قد ينصرف ذلك من إطلاق كلمة المقتضى ـ مقتضى الحكم أى الملاك والمصلحة فيه، ولا المقتضى لوجود الشىء فى باب الاسباب والمسببات بحسب الجعل الشرعى، مثل ان يقال: ان الوضوء مقتض للطهارة وعقد النكاح مقتض للزوجية. بل المراد نفس استعداد المستصحب فى ذاته للبقاء وقابليته له من أيّة جهة كانت تلك القابلية وسواء فهمت هذه القابلية من الدليل أو من الخارج. ويختلف ذلك باختلاف المستصحبات وأحوالها، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، كما صرّح بذلك الشيخ قدس سره.

والتعبير عن الشك فى القابلية بالشك فى المقتضى فيه نوع من المسامحة توجب الايهام. وينبغى ان يعبر عنه بالشك فى اقتضائه للبقاء لا الشك فى المقتضى، ولكن بعد وضوح المقصود فالأمر سهل.

واما الشك فى الرافع، فعلىٰ هذا يكون المقصود منه الشك فى طرو ما يرفع المستصحب مع القطع باستعداده وقابليته للبقاء لولا طرو الرفع، كما صرح به الشيخ قدس سره، وذكر انه علىٰ أقسام. والمتحصل من مجموع كلامه فى جملة مقامات انه ينقسم إلىٰ قسمين رئيسين: الشك فى وجود الرافع والشك فى رافعية الموجود. وهذا القسم الثانى أنكر المحقق السبزوارى حجية الاستصحاب فيه بأقسامه الثلاثة الآتية وهو القول العاشر فى تعداد الأقوال. ونحن نذكر هذه الأقسام لتوضيح مقصود الشيخ قدس سره.

١ـ «الشك فى الوجود الرافع»: ومثل له بالشك فى حدوث البول مع العلم بسبق الطهارة. وهو ـ رحمه الله ـ لايعنى به الا الشك فى الشبهة الموضوعية خاصة واما ما كان فى الشبهة الحكمية فلايعمه كلامه، لان الشك فى وجود الرافع فيها ينحصر عنده فى الشك فى النسخ خاصة لأنه لا معنى لرفع الحكم الا نسخه. وإجراء الاستصحاب فى عدم النسخ ـ كما قال ـ إجماعى بل ضرورى. والسر فى ذلك ما تقدم فى مباحث النسخ فى الجزء الثالث من ان إجماع المسلمين قائم علىٰ انه لايصح النسخ الا بدليل قطعى، فمع الشك لابد ان يؤخذ بالحكم السابق المشكوك نسخه، أى ان الأصل عدم النسخ لأجل هذا الإجماع، لا لأجل حجية الاستصحاب.

٢ـ «الشك فى رافعية الموجود»: وذلك بأن يحصل شيء معلوم الوجود قطعاً ولكن يشك فى كونه رافعاً للحكم. وهو علىٰ أقسام ثلاثة:

الأول ـ فيما إذا كان الشك من أجل تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما يكون. ومثل له بما إذا علم بأنه مشغول الذمة بصلاة ما، فى ظهر يوم الجمعة، ولا يعلم انها صلاة الجمعة أو صلاة الظهر فإذا صلى الظهر مثلاً فانه يتردد أمره لا محالة فى ان هذه الصلاة الموجودة التى وقعت منه هل هى رافعة لشغل الذمة بالتكليف المذكور أو غير رافعة؟

الثانى ـ فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود فى كونه رافعاً مستقلاً فى الشرع، كالمَذى المشكوك فى كونه ناقضاً للطهارة، مع العلم بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم وهو البول.

الثالث ـ فيما إذا كان الشك من أجل الجهل بصفة الموجود فى كونه مصداقاً للرافع المعلوم مفهومه أو من أجل الجهل به فى كونه مصداقاً للرافع المجهول مفهومه. مثال الأول، الشك فى الرطوبة الخارجة فى كونها بولاً، أو مَذياً مع معلومية مفهوم البول والمذى وحكمهما. ومثال الثانى، الشك فى النوم الحادث فى كونه غالباً للسمع والبصر أو غالباً للبصر فقط مع الجهل بمفهوم النوم الناقض فى انه يشمل النوم الغالب للبصر فقط.

ورأى الشيخ قدس سره ان الاستصحاب يجرى فى جميع هذه الأقسام، سواء كان

شكاً فى وجود الرافع أو فى رافعية الموجود بأقسامه الثلاثة، خلافاً للمحقق السبزوارى إذ اعتبر الاستصحاب فى الشك فى وجود الرافع فقط دون الشك فى رافعية الموجود كما تقدمت الإشارة إلىٰ ذلك.

○ ب ـ مدى دلالة الأخبار علىٰ هذا التفصيل

قال الشيخ الأعظم قدس سره: «ان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية كما فى نقض الحبل. والأقرب إليه علىٰ تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت» إلىٰ ان قال: «فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار».

وعليه، فلايشمل اليقين المنهى عن نقضه بالشك فى الأخبار اليقين إذا تعلق بامر ليس من شأنه الاستمرار أو المشكوك استمراره.

توضيح مقصوده مع المحافظة علىٰ ألفاظه حد الإمكان: ان النقض لغة لما كان معناه رفع الهيئة الاتصالية كما فى نقض الحبل، فان هذا المعنى الحقيق ليس هو المراد من الروايات قطعاً، لان المفروض فى مواردها طروّ الشك فى استمرار المتيقن، فلا هيئة اتصالية باقية لليقين ولا لمتعلقه بعد الشك فى بقائه واستمراره.

فيتعين ان يكون اسناد النقض إلى اليقين علىٰ نحو المجاز، ولكن هذا المجاز له معنيان يدور الأمر بينهما، وإذا تعددت المعانى المجازية فلابد ان يحمل اللفظ علىٰ أقربها إلى المعنى الحقيق. وهذا يكون قرينة معينة للمعنى المجازى. وهنا المعنيان المجازيان أحدهما أقرب من الآخر، وهما:

١ـ ان يراد من النقض مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به وترتيب الاثر عليه ولو لعدم المقتضى له، فيكون المنقوض عاماً شاملاً لكل يقين.

٢ـ ان يراد منه رفع الأمر الثابت.

وهذا المعنى الثانى هو الأقرب إلى المعنى الحقيق، فهو الظاهر من اسناد النقض.

وحينئذٍ فيختص متعلقه بما من شأنه الاستمرار المختص بالموارد التى يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا المعنى الثانى على الأول، لان الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه إذا كان متعلقه عاماً، كما فى قول القائل: «لاتضرب أحداً»، فان

الضرب يكون قرينة علىٰ اختصاص متعلقه بالاحياء، ولايكون عمومه للاموات قرينة علىٰ إرادة مطلق الضرب.

هذه خلاصة ما أفاده الشيخ ﷺ، وقد وقعت فيه عدة مناقشات نذكر أهمها ونذكر ما عندنا ليتضح مقصوده وليتجلى الحق ان شاء اللّه تعالى:

١ـ المناقشة الاولى ـ ان النقض يقابل الإبرام. والنقض ـ كما فسروه فى اللغة ـ إفساد ما ابرمت من عقد أو بناء أو حبل أو نحو ذلك. وعليه، فتفسيره من الشيخ ﷺ برفع الهيئة الاتصالية ليس واضحاً بل ليس صحيحاً، إذ ان مقابل الاتصال، الانفصال، فيكون معنى النقض حينئذٍ انفصال المتصل. وهو بعيد جداً عن معنى نقض العهد والعقد.

أقول: ليس من البعيد ان يريد الشيخ ﷺ من الاتصال ما يقابل الانحلال وان كان ذلك علىٰ نحو المسامحة منه فى التعبير، لا ما يقابل الانفصال. فلا إشكال.

٢ـ المناقشة الثانية، وهى أهم مناقشة عليها يبتنى صحة استدلاله على التفصيل أو بطلانه. وحاصلها:

ان هذا التوجيه من الشيخ ﷺ للاستدلال يتوقف على التصرف فى اليقين بارادة المتيقن منه، كما نبّه عليه نفسه، لأنه لو كان النقض مستنداً إلىٰ نفس اليقين كما هو ظاهر التعبير فان اليقين بنفسه مبرم ومحكم فيصح اسناد النقض إليه ولو لم يكن لمتعلقه فى ذاته استعداد البقاء، ضرورة انه لايحتاج فرض الابرام فى المنقوض إلىٰ فرض ان يكون متعلق اليقين ثابتاً ومبرماً فى نفسه حتىٰ تختص حرمة النقض بالشك فى الرافع.

ولكن لايصح إرادة المتيقن من اليقين علىٰ وجه يكون الاسناد اللفظى إلىٰ نفس المتيقن، لأنه انما يصح ذلك إذا كان علىٰ نحو المجاز فى الكلمة أو علىٰ نحو حذف المضاف، وكلا الوجهين بعيدان كل البعد، إذ لا علاقة بين اليقين والمتيقن حتىٰ يصح استعمال أحدهما مكان الآخر علىٰ نحو المجاز فى الكلمة، بل ينبغى ان يعد ذلك من الاغلاط. واما تقدير المضاف بأن نقدر متعلق اليقين أو نحو ذلك فان تقدير المحذوف يحتاج إلىٰ قرينة لفظية مفقودة.

ومن أجل هذا استظهر المحقق الآخوند قدس سره عموم الأخبار لموردى الشك فى المقتضى والرافع، لان النقض إذاكان مسنداً إلىٰ نفس اليقين فلايحتاج فى صحة اسناد النقض إليه إلىٰ فرض ان يكون المتيقن ممّا له استعداد للبقاء.

أقول: ان البحث عن هذا الموضوع بجميع أطرافه وتعقيب كل ما قيل فى هذا الشأن من أساتذتنا وغيرهم يخرجنا عن طور هذه الرسالة، فالجدير بنا ان نكتفى بذكر خلاصة ما نراه من الحق فى المسألة متجنبين الإشارة إلىٰ خصوصيات الآراء والأقوال فيها حد الإمكان.

وعليه فنقول: ينبغى تقديم مقدمات قبل بيان المختار، وهى:

أولاً ـ انه لا شك فى ان النقض المنهى عنه مسند إلى اليقين فى لفظ الأخبار، وظاهرها ان وثاقة اليقين من جهة ما هو يقين هى المقتضية للتمسك به وعدم نقضه فى قبال الشك الذى هو عين الوهن والتزلزل، لاسيما مع التعبير فى بعضها بقوله عليه السلام: «لاينبغى»، والتعليل فى البعض الآخر بوجود اليقين المشعر بعليته للحكم كما سبق بيانه فى قوله عليه السلام: «فانه علىٰ يقين من وضوئه»، ولاسيما مع مقابلة اليقين بالشك، ولا شك انه ليس المراد من الشك المشكوك.

وعلىٰ هذا يتضح جلياً ان حمل اليقين علىٰ إرادة المتيقن علىٰ وجه يكون الاسناد اللفظى إلى المتيقن بنحو المجاز فى الكلمة أو بنحو حذف المضاف خلاف الظاهر منها بل خلاف سياقها بل مستهجن جداً فيتأيّد ما قاله المعترض ولذا استبعد شيخنا المحقق النائينى ان يريد الشيخ الأعظم قدس سره من المجاز، المجاز فى الكلمة، وهو استبعاد فى محله وأبعد منه إرادة حذف المضاف.

ثانياً ـ انه من المسلم به عند الجميع الذى لا شك فيه أيضاً ان النهى عن نقض اليقين فى الأخبار ليس علىٰ حقيقته. والسر واضح، لان اليقين حسن الفرض منتقض فعلاً بالشك فلايقع تحت اختيار المكلف فلايصح النهى عنه.

وحينئذٍ، فلا معنى للنهى عنه الا ان يراد به عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء عليه كأنه لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولكن لايصح ان يقصد أحكام اليقين من جهة انه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً،

فلم يكن رفع اليد عن الحكم عملاً نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع الحكم قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام، الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، فهو تعبير آخر عن الأمر بالعمل بالحالة السابقة فى الوقت اللاحق ... بمعنى وجوب العمل فى مقام الشك بمثل العمل فى مقام اليقين كأن الشك لم يكن، فكأنه قال: إعمل فى حال شكك كما كنت تعمل فى حال يقينك ولاتعتنى بالشك.

إذا عرفت ذلك فيبقى ان نعرف علىٰ أىّ وجه يصح ان يكون التعبير بحرمة نقض اليقين تعبيراً عن ذلك المعنى، فان ذلك لايخلو بحسب التصور عن أحد امور أربعة:

١ـ ان يكون المراد من اليقين، المتيقن علىٰ نحو المجاز فى الكلمة؛

٢ـ ان يكون النقض أيضاً متعلقاً فى لسان الدليل بنفس المتيقن ولكن علىٰ حذف المضاف؛

٣ـ ان يكون النقض المنهى عنه مسنداً إلى اليقين علىٰ نحو المجاز فى الاسناد ويكون فى الحقيقة مسنداً إلىٰ نفس المتيقن، والمصحح لذلك اتحاد اليقين والمتيقن أو كون اليقين آلة وطريقاً إلى المتيقن؛

٤ـ ان يكون النهى عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء أحكامه، لان ذلك لازم معناه، باعتبار ان اليقين بالشىء مقتض للعمل بـه، فـحله يلازم رفع اليد عن ذلك الشىء أو عن حكمه، إذ لايبقى حينئذٍ ما يقتضى العمل به، فالنهى عن حله يلزمه النهى عن ترك مقتضاه، أعنى النهى عن ترك العمل بمتعلقه.

وقد عرفت (فى المقدمة الاولى) وفى مناقشة الشيخ قدس سره بعد إرادة الوجـهين الاولين، فيدور الأمر بين الثالث والرابع، والرابع هو الأوجه والأقرب، ولعله هـو مراد الشيخ الأعظم قدس سره، وان كان الذى يبدو من بعض تعبيراته إرادة الوجه الأول الذى استبعد شيخنا المحقق النائينى قدس سره ان يكون مقصوده ذلك كما تقدم. امـا هـو ـأعنى شيخنا النائينى قدس سره ـفلم يصرح بارادة أى من الوجهين الآخرين، والأنسب فى عبارة بعض المقررين لبحثه إرادة الوجه الثالث إذ قال: «انه يصح ورود النقض

على اليقين بعناية المتيقن».

وعلىٰ كل حال، فالوجه الرابع أعني الاستعمال الكنائي أقرب الوجوه وأولاها، وفيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره، كما ان فيه المحافظة علىٰ ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض إلىٰ نفس اليقين، وقد استظهرنا منها كما تقدم في المقدمة الاولى ان وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به. وفي الكناية ـ كما هو المعروف ـ بيان للمراد مع إقامة الدليل عليه، فان المراد الاستعمالي هنا الذي هو حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الاصلي في البيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل علىٰ وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين.

ثالثاً ـ بعد ما تقدم ينبغي ان نسأل عن المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ المعروف ان إرادة النقض الحقيقي محال فلا بد ان يراد النقض العملي، لان نقض اليقين ـ كما تقدم ـ ليس تحت اختيار المكلف فلايصح النهي عنه. وعلىٰ هذا بنى الشيخ الأعظم وصاحب الكفاية وغيرهما قدس سرهما. ولكن التدقيق في المسألة يعطي غير هذا: انما يلزم هذا المحذور لو كان النهي عن نقض اليقين مراداً جدياً، اما علىٰ ماذكرناه من انه من وجه الكناية، فانه ـ كما ذكرنا ـ يكون مراداً استعمالياً فقط، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي ـ في الكناية ـ محالاً أو كاذباً في نفسه، انما المحذور إذا كان المراد الجدي المكني عنه كذلك.

وعليه، فحمل النقض علىٰ معناه الحقيقي أولى مادام ان ذلك يصح بلا محذور.

النتيجة: انه إذا تمت هذه المقدمات فصح اسناد النقض الحقيقي إلى اليقين من أجل وثاقته من جهة ما هو يقين، وان كان النهي عنه يراد به لازم معناه علىٰ سبيل الكناية ـ فانا نقول: ان اليقين لما كان في نفسه مبرما ومحكماً فلايحتاج في صحة اسناد النقض إليه إلىٰ فرض ان يكون متعلقه مما له استعداد في ذاته للبقاء، وانما يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي إلىٰ نفس المتيقن ولو علىٰ نحو المجاز. واما كون ان المراد الجدي هو النهي عن ترك مقتضى اليقين الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فان ذلك مراد لبّي وليس فيه اسناد للنقض إلى المتيقن في مقام اللفظ حتىٰ يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن. والسر في ذلك ان الكناية لايقدر فيها لفظ

المكنى عنه علىٰ ان المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل ـ كما تقدم ـ هو حرمة ترك مقتضى اليقين الذى هو عبارة عن لزوم العمل بالمتقين، فلا نقض مسند إلى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتىٰ يكون ذلك قرينة علىٰ ان المراد من المتيقن هو ما له استعداد فى ذاته للبقاء لأجل ان يكون مبرما يصح اسناد النقض إليه.

❐ الخلاصة:

وخلاصة ما توصلنا إليه هو: ان الحق، ان النقض مسند إلىٰ نفس اليقين بلامجاز فى الكلمة ولا فى الاسناد ولا علىٰ حذف مضاف، ولكن النهى عنه جعل عنواناً علىٰ سبيل الكناية عن لازم معناه، وهو لزوم الأخذ بالمتيقن فى ثانى الحال بترتيب آثاره الشرعية عليه، وهذا المكنى عنه عبارة اخرى عن الحكم ببقاء المتيقن. وإذا كان النهى عن نقض اليقين من باب الكناية فلايستدعى ذلك ان نفرض فى متعلقه استعداد البقاء ليتحقق معنى النقض لأنه متحقق بدون ذلك.

وعليه، فمقتضى الأخبار حجية الاستصحاب فى موردى الشك فى المقتضى والرافع معاً.

ونحن إذا توصلنا إلىٰ هنا من بيان حجية الاستصحاب مطلقاً فى مقابل التفصيل الذى ذهب إليه الشيخ الانصارى تَتِرُّ ـ لانجد كثير حاجة فى التعرض للتفضيلات الاخرى فى هذا المختصر ونحيل ذلك إلى المطولات لاسيما رسالة الشيخ تَتِرُّ فى الاستصحاب فان فى ما ذكره الغنى والكفاية.

تنبيهات الاستصحاب

بعد فراغ الشيخ الانصارى تَتِرُّ من ذكر الأقوال فى المسألة ومناقشتها شرع فى بيان امور تتعلق به بلغت اثنى عشر أمراً، واشتهرت باسم «تنبيهات الاستصحاب»، فصار لها شأن كبير عند الاصوليين، وصارت موضع عنايتهم، لما لأكثرها من الفوائد الكبيرة فى الفقه ولما لها من المباحث الدقيقة الاصولية. وزاد فيها شيخ أساتذتنا فى الكفاية تنبيهين فصارت أربعة عشر تنبيهاً[1]. ونحن ذاكرون

---

١ – كفاية الاصول، ص٤٥٩ ـ ٤٨٩

بعون اللّه تعالى أهمها متوخين الاختصار حد الإمكان والاقتصار علىٰ ما ينفع الطالب المبتدىء.

▢ التنبيه الأول ـ استصحاب الكلى[١]

الغرض من استصحاب الكلى: هو استصحابه فيما إذا تيقن بوجوده فى ضمن فرد من أفراده ثم شك فى بقاء نفس ذلك الكلى. وهذا الشك فى بقاء الكلى فى ضمن أفراده يتصور علىٰ انحاء ثلاثة عرفت باسم أقسام استصحاب الكلى:

١ـ ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى بقاء نفس ذلك الفرد الذى تيقن بوجوده.

٢ـ ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى تعيين ذلك الفرد المتيقن سابقاً بأن يتردد الفرد بين ما هو باقٍ جزماً وبين ما هو مرتفع جزماً، أى انه كان قد تيقن على الإجمال بوجود فرد ما من أفراد الكلى فيتيقن بوجود الكلى فى ضمنه، ولكن هذا الفرد الواقعى مردّد عنده بين ان يكون له عمر طويل فهو باقٍ جزماً فى الزمان الثانى وبين ان يكون له عمر قصير فهو مرتفع جزماً فى الزمان الثانى. ومن أجل هذا الترديد يحصل له الشك فى بقاء الكلى.

مثاله: ما إذا علم على الإجمال بخروج بلل مردد بين ان يكون بولاً أو منيًّا، ثم توضأ فانه فى هذا الحال يتيقن بحصول الحدث الكلى فى ضمن هذا الفرد المردد، فان كان البلل بولاً فحدثه اصغر قد ارتفع بالوضوء جزماً وان كان منيّا فحدثه أكبر لم يرتفع بالوضوء، فعلى القول بجريان استصحاب الكلى يستصحب هنا كلى الحدث، فتترتب عليه آثار كلى الحدث مثل حرمة مسّ المصحف، اما آثار خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر فلاتترتب مثل حرمة دخول المسجد وقراءة العزائم.

٣ـ ان يكون الشك فى بقاء الكلى من جهة الشك فى وجود فرد آخر مقام الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، أى ان الشك فى بقاء الكلى مستند إلىٰ احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، لأنه ان كان الفرد الثانى قد وجد واقعاً

---

١ – هذا هو التنبيه الأول فى تعداد الرسائل والتنبيه الثالث فى تعداد الكفاية.

فان الكلى باقٍ بوجوده وان لم يكن قد وجد فقد انقطع وجود الكلى بارتفاع الفرد الأول.

اما القسم الأول ـ فالحق فيه جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى فيترتب عليه اثره الشرعى، كما لا كلام فى جريان استصحاب نفس الفرد فيترتب عليه اثره الشرعى بما له من الخصوصية الفردية. وهذا لا خلاف فيه.

واما القسم الثانى ـ فالحق فيه أيضاً جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الكلى، واما بالنسبة إلى الفرد فلايجرى قطعاً، بل الفرد يجرى فيه استصحاب عدم خصوصية الفرد، ففى المثال المتقدم يجرى استصحاب كلى الحدث بعد الوضوء فلايجوز له مس المصحف، اما بالنسبة إلىٰ خصوصية الفرد فالأصل عدمها، فما هو آثار خصوص الجنابة مثلاً لايجب الأخذ بها فلايحرم قبل الغسل ما يحرم على الجنب من نحو دخول المساجد وقراءة العزائم كما تقدم.

ولأجل بيان صحة جريان الاستصحاب فى الكلى فى هذا القسم الثانى وحصول أركانه لابد من ذكر ما قيل انه مانع من جريانه والجواب عنه. وقد أشار الشيخ ﷺ إلى الوجهين فى المنع واجاب عنهما، وهما كل ما يمكن ان يقال فى المنع:

الأول ـ قال: «وتوهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل».

توضيح التوهم: ان أهم أركان الاستصحاب هو اليقين بالحدوث والشك فى البقاء، وفى المقام ان حصل الركن الأول وهو اليقين بالحدوث، فان الركن الثانى وهو الشك فى البقاء غير حاصل. وجه ذلك ان الكلى لا وجود له الا بوجود أفراده، ومن الواضح ان وجود الكلى فى ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع فى الزمان الثانى وجداناً، واما وجوده فى ضمن الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من أول الأمر وهو منفى بالأصل فيكون الكلى مرتفعاً فى الزمان الثانى اما وجداناً أو بالأصل تعبداً، فلا شك فى بقائه.

والجواب: ان هذا التوهم فيه خلط بين الكلى وفرده، أو فقل فيه خلط بين

ذات الحصة من الكلى أى ذات الكلى الطبيعى وبين الحصة منه بما لها من الخصوصية والتعيّن الخاص، فان الذى هو معلوم الارتفاع اما وجداناً أو تعبداً انما هو الحصة بما لها من التعين الخاص، وهى بالإضافة إلىٰ ذلك غير معلومة الحدوث أيضاً، فلم يتحقق فيها الركنان معاً، لأنه كما ان كل فرد من الفردين مشكوك الحدوث فى نفسه فان الحصة الموجودة به بما لها من التعين الخاص كذلك مشكوكة الحدوث، إذ لا يقين بوجود هذه الحصة ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود ثالث حسب الفرض. واما ذات الحصة المتعينة واقعاً لا بما لها من التعين الخاص بهذا الفرد أو بذلك الفرد أى القدر المشترك بينهما، ففى الوقت الذى هى فيه معلومة الحدوث هى مشكوكة البقاء إذ لا علم بارتفاعها ولا تعبد بارتفاعها بل لأجل القطع بزوال التعين الخاص يشك فى ارتفاعها وبقائها لاحتمال كون تعينها هو التعين الباقى أو هو التعين الزائل، وارتفاع الفرد لايقتضى الا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهى كما قدمنا غير معلومة الحدوث وانما المعلوم ذات الحصة أى القدر المشترك.

والحاصل: ان ما هو غير مشكوك البقاء اما وجداناً أو تعبداً لا يقين بحدوثه أصلاً وهو الحصة بما لها من التعين الخاص وما هو متيقن الحدوث هو مشكوك البقاء وجداناً وهو ذات الحصة لا بما لها من التعين الخاص. وقد أشار الشيخ ﵀ إلىٰ هذا الجواب بقوله: «انه لايقدح ذلك فى استصحابه بعد فرض الشك فى بقائه وارتفاعه».

الثانى ـ قال الشيخ الأعظم ﵀: «توهم كون الشك فى بقائه مسببا عن الشك فى حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك لأنه من آثاره».

والجواب الصحيح هو ما أشار إليه بقوله: «ان ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه هو عدم وجود ما هو فى ضمنه من القدر المشترك فى الزمان الثانى لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين. وبينهما فرق واضح».

توضيح ما أفاده من الجواب: انا نمنع ان يكون الشك فى بقاء القدر المشترك

ـأى الكلى ـ مسبباً عن الشك فى حدوث الفرد الطويل وعدمه، لان وجود الكلى ـحسب الفرض ـ متيقن الحدوث من أول الأمر اما فى ضمن القصير أو الطويل فلا يعقل ان يكون عدمه بعد وجوده مستندا إلىٰ عدم الفرد الطويل من الأول والا لما وجد من الأول، بل فى الحقيقة ان الشك فى بقاء الكلى الفرد الطويل مع احتمال وجود ذلك الفرد القصير يعنى يستند إلى الاحتمالين معاً لا لخصوص احتمال وجود الطويل، إذ يحتمل بقاء وجوده الأول لاحتمال حدوث الطويل ويحتمل عدمه بعد الوجود لاحتمال حدوث القصير المرتفع قطعاً فى ثانى الحال.

والحاصل: ان احتمال وجود الكلى وعدمه فى ثانى الحال مسبب عن الشك فى ان الحادث المعلوم هل هو الطويل أو القصير، لا انه مسبب عن خصوص احتمال حدوث الطويل حتىٰ يكون نفيه بالأصل موجباً لنفى الشك فى وجود الكلى فى ثانى الحال، فلا بد من نفى كل من الفردين بالأصل حتىٰ يكون ذلك موجباً لارتفاع القدر المشترك والاصلان معاً لايجريان مع فرض العلم الإجمالى.

واما القسم الثالث ـ وهو ما إذا كان الشك فى بقاء الكلى مستنداً إلىٰ احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه ـ فهو علىٰ نحوين:

١ـ ان يحتمل حدوث الفرد الثانى فى ظرف وجود الأول.

٢ـ ان يحتمل حدوثه مقارناً لارتفاع الأول، وهو علىٰ نحوين: اما بتبدله إليه أو بمجرد المقارنة الاتفاقية بين ارتفاع الأول وحدوث الثانى.

وفى جريان الاستصحاب فى هذا (القسم الثالث) من الكلى احتمالات أو أقوال ثلاثة:

أ ـ جريانه مطلقاً.

ب ـ عدم جريانه مطلقاً.

ج ـ التفصيل بين النحوين المذكورين، فيجرى فى الأول دون الثانى مطلقاً. وهذا التفصيل هو الذى مال إليه الشيخ الأعظم قدس سره.

والسر فى الخلاف يعود إلىٰ: ان الأركان فى الاستصحاب هل هى متوفرة هنا أو غير متوفرة، والمشكوك توفره فى المقام هو الركن الخامس، وهو اتحاد متعلق

اليقين والشك.

ولا شك فى ان الكلى المتيقن نفسه هو المشكوك بقاؤه فى هذا القسم فهو واحد نوعاً، فينبغى ان يسأل:

أولاً ـ هل هذه الوحدة النوعية بين المتيقن والمشكوك كافية فى تحقق الوحدة المعتبرة فى الاستصحاب أو غير كافية بل لابد له من وحدة خارجية؟

ثانياً ـ بعد فرض عدم كفاية الوحدة النوعية هل ان الكلى الطبيعى له وحدة خارجية بوجود أفراده، بمعنى انه يكون بوحدته الخارجية معروضاً لتعينات أفراده المتبائنة، بناء علىٰ ما قيل من ان نسبة الكلى إلىٰ أفراده من باب نسبة الاب الواحد إلى الأبناء الكثيرة كما نقل ذلك ابن سينا عن بعض من عاصره، أو ان الكلى الطبيعى لا وجود له الا بوجود أفراده بالعرض ففى كل فرد حصة موجودة منه غير الحصة الموجودة فى فرد آخر، فلاتكون له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة بل نسبته إلىٰ أفراده من قبيل نسبة الآباء المتعددة إلى الابناء المتعددة، ـ وهذا هو المعروف عند المحققين ـ؟

فالقائل بجريان الاستصحاب فى هذا القسم اما ان يلتزم بكفاية الوحدة النوعية فى تحقق ركن الاستصحاب واما ان يلتزم بأن الكلى له وحدة خارجية بوجود أفراده المتعددة، والا فلايجرى الاستصحاب.

وإذا اتضح هذا التحليل الدقيق لمنشأ الأقوال فى المسألة يتضح الحق فيها، وهو القول الثانى وهو عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

اما أولاً، فلانه من الواضح عدم كفاية الوحدة النوعية فى الاستصحاب، لان معنى بقاء المستصحب فيه هو استمراره خارجاً بعد اليقين به. ونحن لانعنى من استصحاب الكلى استصحاب نفس الماهية من حيث هى فان هذا لا معنى له، بل المراد استصحابها بما لها من الوجود الخارجى لغرض ترتيب أحكامها الفعلية.

واما ثانياً، فلانه من الواضح أيضاً ان الحق ان نسبة الكلى إلىٰ أفراده من قبيل نسبة الآباء إلى الابناء، لأنه من الضرورى ان الكلى لا وجود له الا بالعرض بوجود أفراده.

وفي مقامنا قد وجدت حصة من الكلي وقد ارتفعت هذه الحصة يقيناً، والحصة الاخرى منه في الفرد الثاني هي من أول الأمر مشكوكة الحدوث، فلم يتحد المتيقن والمشكوك.

وبهذا يفترق القسم الثالث عن القسم الثاني من استصحاب الكلي، لأنه في القسم الثاني ـ كما سبق ـ ذات الحصة من الكلي المتعينة واقعاً المعلومة الحدوث على الإجمال هي نفسها مشكوكة البقاء، حيث لايدرى انها الحصة المضافة إلى الفرد الطويل أو الفرد القصير.

وبهذا أيضاً يتضح انه لا وجه للتفصيل المتقدم الذى مال إليه الشيخ الأعظم تدّس سرّه، فان احتمال وجود الفرد الثاني في ظرف وجود الفرد الأول لايقدم ولايؤخر ولايضمن الوحدة الخارجية للمتيقن والمشكوك الا إذا قلنا بمقالة من يذهب إلىٰ ان نسبة الكلي إلىٰ أفراده من قبيل نسبة الاب الواحد إلىٰ ابنائه، وحاشا الشيخ تدّس سرّه ان يرى هذا الرأى. ولا شك ان الحصة الموجودة في ضمن الفرد الثاني من أول الأمر مشكوكة الحدوث، واما المتيقن حدوثه فهو حصة اخرى وهي في عين الحال متيقنة الارتفاع. ويكون وزان هذا القسم وزان استصحاب الفرد المردد الآتي ذكره.

تنبيه: وقد استثنى من هذا القسم الثالث ما يتسامح به العرف فيعدون الفرد اللاحق المشكوك الحدوث مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، مثل ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في ارتفاعه أصلاً أو تبدله بسواد اضعف، فانه في مثله حكم الجميع بجريان الاستصحاب. ومن هذا الباب ما لو كان شخص كثير الشك ثم شك في زوال صفة كثرة الشك عنه أصلاً أو تبدلها إلىٰ مرتبة من الشك دون الاولى.

قال الشيخ الأعظم تدّس سرّه في تعليل جريان الاستصحاب في هذا الباب: العبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو كان الأمر اللاحق علىٰ تقدير وجوده مغايرا بحسب الدقة للفرد اللاحق». يعني ان العبرة في اتحاد المتيقن والمشكوك هو الاتحاد عرفاً وبحسب النظر المسامحي وان كانا بحسب الدقة العقلية متغايرين كما في المقام.

□ التنبيه الثانى ـ الشبهة العبائية أو استصحاب الفرد المردد[1]

ينقل ان السيد الجليل السيد اسماعيل الصدر قدس سره زار النجف الأشرف أيام الشيخ المحقق الآخوند قدس سره فأثار فى أوساطها العلمية مسألة تناقلوها وصارت عندهم موضعا للرد والبدل واشتهرت بالشبهة العبائية.

وحاصلها: انه لو وقعت نجاسة علىٰ أحد طرفى عباءة ولم يعلم انه الطرف الأعلىٰ أو الأسفل، ثم طهّر أحد الطرفين وليكن الأسفل مثلاً، فان تلك النجاسة المعلومة الحدوث تصبح نفسها مشكوكة الارتفاع فينبغى ان يجرى استصحابها، بينما ان مقتضى جريان استصحاب النجاسة فى هذه العباءة ان يحكم بنجاسة البدن ـ مثلاً ـ الملاقى لطرفى العباءة معاً. مع ان هذا اللازم باطل قطعاً بالضرورة، لان ملاقى أحد طرفى الشبهة المحصورة محكوم عليه بالطهارة بالإجماع كما تقدم فى محله. وهنا لم يلاق البدن الا أحد طرفى الشبهة وهو الطرف الأعلىٰ واما الطرف الأسفل ـ وان لاقاه ـ فانه قد خرج عن طرف الشبهة ـ حسب الفرض ـ بتطهيره يقينا فلا معنى للحكم بنجاسة ملاقيه.

والنكتة فى الشبهة ان هذا الاستصحاب يبدو من باب استصحاب الكلى من القسم الثانى، ولا شك فى ان مستصحب النجاسة لابد ان يحكم بنجاسة ملاقيه، بينما انه هنا لايحكم بنجاسة الملاقى، فيكشف ذلك عن عدم صحة استصحاب الكلى القسم الثانى.

وقد استقر الجواب عند المحققين عن هذه الشبهة علىٰ: ان هذا الاستصحاب ليس من باب استصحاب الكلى، بل هو من نوع آخر سموه: «استصحاب الفرد المردد» وقد اتفقوا علىٰ عدم صحة جريانه عدا ما نقل عن بعض الأجلّة فى حاشيته علىٰ كتاب البيع للشيخ الأعظم قدس سره، إذ قال بما محصله: «بان ترديده بحسب علمنا لايضر بيقين وجوده سابقاً، والمفروض ان أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعى المعلوم سابقاً، كما فى القسم الأول

١- لم يذكر هذا التنبيه فى الرسائل ولا فى الكفاية.

الذى حكم الشيخ ﷺ فيه باستصحاب كل من الكلى وفرده».

أقول: ويجب ان يعلم ـ قبل كل شيء ـ الضابط لكون المورد من باب استصحاب الكلى القسم الثانى أو من باب استصحاب الفرد المردد، فان عدم التفرقة بين الموردين هو الموجب للاشتباه وتحكم تلك الشبهة. إذن ما الضابط لهما؟

ان الضابط فى ذلك ان الاثر المراد ترتيبه اما ان يكون اثرا للكلى، أى اثر لذات الحصة من الكلى لا بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة، أو اثرا للفرد، أى اثر للحصة بما لها من التعين الخاص والخصوصية المفردة. فان كان الأول فيكفى فيه استصحاب القدر المشترك أى ذات الحصة الموجودة اما فى ضمن الفرد المقطوع الارتفاع علىٰ تقدير انه هو الحادث أو الفرد المقطوع البقاء علىٰ تقدير انه هو الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الكلى القسم الثانى، وقد تقدم اننا لانعنى من استصحاب الكلى نفس الماهية الكلية بل استصحاب وجودها. وان كان الثانى فلايكفى استصحاب القدر المشترك وانما الذى ينفع استصحاب الفرد بما له من الخصوصية المفردة المفروض فيه انه مردد بين الفرد المقطوع الارتفاع علىٰ تقدير انه الحادث أو الفرد المقطوع البقاء علىٰ تقدير انه الحادث، ويكون ذلك من باب استصحاب الفرد المردد.

إذا عرفت هذا الضابط فالمثال الذى وقعت فيه الشبهة هو من النوع الثانى، لان الموضوع للنجاسة المستصحبة ليس أصل العباءة أو الطرف الكلى منها، بل نجاسة الطرف الخاص بما هو طرف خاص اما الأعلىٰ أو الأسفل.

وبعد هذا يبقى ان نتساءل: لماذا لايصح جريان استصحاب الفرد المردد؟ نقول: لقد اختلفت تعبيرات الاساتذة فى وجهه، فقد قيل: لأنه لايتوفر فيه الركن الثانى وهو الشك فى البقاء، وقيل: بل لايتوفر الركن الأول وهو اليقين بالحدوث فضلاً عن الركن الثانى.

اما الوجه الأول، فبيانه ان الفرد بما له من الخصوصية مردد حسب الفرض بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك فى بقاء الفرد الواقعى

الذى كان معلوم الحدوث لأنه اما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع.

واما الوجه الثانى ـ وهو الأصح ـ فبيانه: ان اليقين بالحدوث ان اريد به اليقين بحدوث الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة لانها مجهولة حسب الفرض، فاليقين موجود ولكن المتيقن حينئذٍ هو الكلى الذى يصلح للانطباق علىٰ كل من الفردين. وان اريد به اليقين بالفرد بما له من الخصوصية المفردة فواضح انه غير حاصل فعلاً لان المفروض ان الخصوصية المفردة مجهولة ومرددة بين خصوصيتين، فكيف تكون متيقنة فى عين الحال، إذ المردد بما هو مردد لا معنى لان يكون معلوماً متعيناً، هذا خلف محال، وانما المعلوم هو القدر المشترك. وفى الحقيقة ان كل علم إجمالى مؤلف من علم وجهل ومتعلق العلم هو القدر المشترك ومتعلق الجهل خصوصياته، والا فلا معنى للإجمال فى العلم وهو عين اليقين والانكشاف. وانما سمى بالعلم الاجمالى لانضمام الجهل بالخصوصيات إلى العلم بالجامع.

وعليه، فان ما هو متيقن ـ وهو الكلى ـ لا فائدة فى استصحابه لغرض ترتيب أثر الفرد بخصوصه، وما له الأثر المراد ترتبه عليه ـ وهو الفرد بخصوصيته ـ غير متيقن بل هو مجهول مردد بين خصوصيتين، فلايتحقق فى استصحاب الفرد المردد ركن اليقين بالحالة السابقة، لا ان الفرد المردد متيقن ولكن لا شك فى بقائه.

والوجه الأصح هو الثانى كما ذكرنا. واما الوجه الأول ـ وهو انه لا شك فى بقاء المتيقن ـ فغريب صدوره عن بعض أهل التحقيق، فان كونه مردداً بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع معناه فى الحقيقة هو الشك فعلاً فى بقاء الفرد الواقعى وارتفاعه، لان المفروض ان القطع بالبقاء والقطع بالارتفاع ليسا قطعين فعليين بل كل منهما قطع علىٰ تقدير مشكوك، والقطع علىٰ تقدير مشكوك ليس قطعاً فعلاً، بل هو عين الشك.

وعلىٰ كل حال، فلا معنى لاستصحاب الفرد المردد، ولا معنى لان يقال ـ كما سبق عن بعض الأجلّة ﷺ ـ «ان تردده بحسب علمنا لا يضر بيقين وجوده سابقاً» فانه كيف يكون تردده بحسب علمنا لا يضر باليقين؟ وهل اليقين الا العلم؟ الا إذا

أراد من اليقين بوجوده سابقاً اليقين بالقدر المشترك والتردد في الفرد، فاليقين متعلق بشيء والتردد بشيء آخر، فيتوفر ركناً الاستصحاب بالنسبة إلى القدر المشترك لا بالنسبة إلى الفرد المراد استصحابه، فما هو متيقن لا يراد استصحابه وما يراد استصحابه غير متيقن على ما سبق بيانه.

❁❁❁ فهرس الآيات الكريمة ❁❁❁

* * *

✲ ✲ ✲ فهرس محتوى الكتاب ✲ ✲ ✲

المدخل

المقدمة

المقصد الأول ـ مباحث الالفاظ

الباب الأول ـ المشتق

الباب الثاني ـ الاوامر

الباب الثالث ـ النواهى

الباب الرابع ـ المفاهيم

الباب الخامس ـ العام والخاص

الباب السادس ـ المطلق والمقيَّد

الباب السابع ـ المُجمل والمُبين

المقصد الثانى ـ الملازمات العقلية

الباب الاول ـ المستَقلات العقليّة

الباب الثانى ـ غير المستقلات العقليّة

المقصد الثالث ـ مباحث الحجة

المقدمة

الباب الاول ـ الكتاب العزيز

الباب الثانى ـ السُّنّة

الباب الثالث ـ الإجماع

الباب الرابع ـ الدليل العقلى

الباب الخامس ـ حجيّة الظواهر

الباب السادس ـ الشُهرة

الباب السابع ـ السّيرة

الباب الثامن ـ القياس

الباب التاسع ـ التعادل والتراجيح

المقدمة

المقصد الرابع ـ مباحث الاصول العملية

الاستصحاب